

SF. TOMA DIN AQUINO



Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor împreună cu fragmentele corespondente din Aristotel şi Siger din Brabant



Sf. Toma din Aquino

Despre unitatea intelectului
împotriva averroiștilor

*Sancti
Thomae Aquinatis*

*Tractatus
De unitate intellectus
contra
averroistas*

*cum Aristotelis et Sigeri Brabantis
fragmentis*

Sf. Toma din Aquino

*Despre unitatea
intelectului*

împotriva averroiştilor

*împreună cu fragmentele corespondente din
Aristotel şi Siger din Brabant*

traducere din limba latină, note,
tabel cronologic şi Postfaţă
de Alexander Baumgarten



Editura Decalog
Satu Mare
1997

Colecție îngrijită
de prof. VASILE MUSCĂ

Notă introductivă

Versiunea de față reprezintă traducerea integrală în limba română a tratatului *De unitate intellectus contra averroistas*, scris de Sf. Toma din Aquino în anul 1270, la Paris, împotriva lucrării lui Siger din Brabant *Quaestiones in tertium de anima* (1265–1269) și a comentariilor averroiste la tratatul aristotelic *Despre suflet*, prezentate de Siger din Brabant la Facultatea de Arte din Paris. Teza principală a acestor *Quaestiones...* era aceea că există un intelect unic pentru toți oamenii care gândește prin oameni și li se substituie acestora, ca subiecte ale cunoașterii. Ea va fi consacrată în istoria filosofiei sub numele de *teza unității intelectului*. Am folosit, pentru traducerea tratatului tomist, ediția *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. III, curante Roberto Busa S.I., Stuttgart–Bad–Canstatt, 1980, p. 577–583.

Am considerat oportună traducerea capitolelor, de referință pentru tratatul tomist, din scrierea lui Aristotel (*Despre suflet*, II, 1–2, III, 4–5). Pentru textul lui Aristotel a fost folosită ediția *Aristotelis graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, Berlin, 1831, vol. I. De asemenea, am adăugat acestei versiuni Capitolul IX al lucrării lui Siger din Brabant *Quaestiones in tertium de anima*, tradus după ediția critică a lui Bernardo Bazán, Louvain–Paris, 1972. Confruntarea textului tomist a fost realizată folosind ediția franceză pregătită de Alain de Libera (Paris, 1994) și ediția maghiară a lui Borbély Gábor (Budapest, 1993).

Numerotarea paragrafelor urmează ediția *Sancti Thomae Aquinatis tractatus De unitate intellectus contra averroistas*, editio critica, <curavit> L. W. Keeler, Pontificia Universitas

Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936. Pentru autorii citați de tratatul tomist, trimiterile bibliografice urmează edițiile de referință actuală. În parte, în cazurile în care aceste ediții de referință nu mi-au fost accesibile (cum este, de pildă cazul lui Alexandru din Afrodisia, Avicenna), am urmat sursele bibliografice ale ediției franceze și maghiare, specificând această trimitere.

Mulțumesc pe această cale domnilor profesori și tuturor prietenilor pentru sugestiile, soluțiile terminologice, indicațiile bibliografice primite.

Al. Baumgarten

*Tabel cronologic**

- 1215 – După ce o parte din operele aristotelice fuseseră traduse în limba latină la începutul secolului al XIII-lea, Robert din Courçon, trimis papal, interzice predarea la Paris a *Fizicii* și *Metafizicii* lui Aristotel. Viitoarea Universitate funcționa asemeni unei asociații de studenți și profesori. Asociația este denumită într-un document oficial *universitas magistrorum et scholarium*.
- 1220 – Papa Honorius al III-lea îi ajută pe dominicani și pe franciscani să se stabilească la Paris și stăruie pe lângă profesorii parizieni ca acești călugări să poată preda în ceea ce urma să devină Universitatea din Paris.
- 1224/5 – Se naște, la castelul de la Roccasecca, Toma din Aquino.
- 1227 – La curtea sa din Sicilia, împăratul Frederic al II-lea dispune traducerea în limba latină a comentariilor lui Averroes (1126–1198) la scrierile lui Aristotel. Traducătorii sunt Mihail Scotus și Hermann Germanicus.
- 1231 – Papa Grigorie al IX-lea recunoaște ca legală Universitatea din Paris, conferindu-i o oarecare autonomie față de episcopie, prin celebra bulă *Parens scientiarum*.

* Folosim ca date pentru alcătuirea acestui tabel cronologic, edițiile menționate în bibliografie ale tratatului tomist, alcătuite de Borbély Gábor (1993) Alain de Libera (1994), datele oferite de *Dictionnaire de Theologie catholique* (cf. Siger de Brabant, Thomas d'Aquin, Averroisme), E. Brehier, *La philosophie du Moyen Age*, ed. Albin Michel, 1949, E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995 etc.

- 1231 – Împăratul Frederic al II-lea oferă traduceri realizate din Averroes Universității din Bologna, important centru al averroismului latin ulterior.
- 1255 – 16 martie. Facultatea de Arte din Paris recomandă predarea lui Aristotel în mediul universitar. *Filosoful* este definitiv și în mod oficial acceptat la Paris.
- 1256/7 – Reprezentanți ai germanilor dominicani dispută la curtea papală o problemă decisivă și delicată pentru întreg învățământul universitar parizian: le este oare permis călugărilor cerșetori (franciscani, dominicani, augustinieni) să predea la Universitate? La Anagni, unde curia papală era retrasă, dominicanii triumfă diplomatic. Aici prezintă Albert cel Mare o primă formă a argumentelor pe care le va îndrepta contra tezei unității intelectului în forma unui viitor tratat.
- 1263 – La îndemnul papei Alexandru al IV-lea (1254–1261) Albert cel Mare deschide polemica în jurul problemei unității intelectului cu tratatul *De unitate intellectus*, a cărui poziție, pur teoretică, nu atacă direct comentariile lui Averroes. Acest atac va fi desfășurat de Albert abia în *Summa* sa, după anul 1270 și, deci, după ce Toma din Aquino își făcuse cunoscută poziția.
- 1265-66 – Între acești ani, Siger din Brabant începe să-l comenteze pe Aristotel la Facultatea de Arte din Paris. Este posibil ca tratatul *Quaestiones in tertium De anima* să fi cunoscut în acest an o primă redactare. El susține că, potrivit lui Aristotel, ar exista un singur intelect pentru toți oamenii, iar acest intelect cunoaște prin oameni tot ceea ce oamenii presupun că ar cunoaște în mod personal.
- 1267 – 13 martie. În cea de-a doua predică din Postul Paștelui, Sf. Bonaventura se pronunță împotriva tezei unității intelectului¹.
– Guillaume de Moerbeke traduce în limba latină tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel. De această tra-

¹ Predicile acestui an vor fi strânse de Sf. Bonaventura în lucrarea *Collationem de decem praeceptis* (cf. *Opera omnia*, ed. Quarrachi, 1891, vol. V, pp. 505–531).

ducere se va servi Sf. Toma din Aquino în *Comentariul* său. Guillaume de Moerbeke traduce în același an *Comentariul* lui Themistius la scrierea aristotelică, citat în tratatul Sf. Toma.

- 1269 – 19 ianuarie. Reluându-se un decret al papei Grigorie al IX-lea, Aristotel este interzis în Universitatea din Paris. La foarte puțin timp după aceasta, Toma din Aquino revine din Italia la Paris, unde predă și comentează operele lui Aristotel până în anul 1272.
- 1269 – (după B. Bázan; dar după R. A. Gauthier: 1265) Siger din Brabant scrie lucrarea care va agita spiritele pariziene *Quaestiones in tertium de anima*, în care afirmă că există, chiar după părerea lui Aristotel, un singur intelect pentru toți oamenii, care este adevăratul autor al gândurilor, în vreme ce omul „nu înțelege“. Este foarte probabil ca tradiția averroistă să fi fost receptată de mediul clerical drept un pericol chiar înaintea scrierii lui Siger, fie prin textele lui Averroes, în mod nemijlocit, fie prin cursurile lui Siger din Brabant de la Facultatea de Arte, de vreme ce tratatul despre unitatea intelectului al lui Albert cel Mare fusese scris cu 6 ani în urmă.
- 1270 – 10 decembrie. Ca urmare a tratatului *De unitate intellectus contra averroistas*, scris de Toma din Aquino, iar apoi de un text scris de Albert cel Mare, intitulat *De quindecim problematibus*, (drept răspuns la tot atâtea întrebări formulate de călugărul dominican Aegidius din Lessen, în care condamnă alături de Toma teza unității intelectului), episcopul Parisului, Etienne Tempier, intervine în polemica universitară și condamnă principalele teze ale averroismului latin, într-un edict privind primele 13 propoziții din scrierea lui Albert. Între acestea, cele privind unitatea intelectului sunt primele două. Ultimele două, cele care apăreau, în plus față de edictul lui Tempier, în scrierea lui Albert, privesc două teze tomiste, anume problema unității formei substanțiale și a simplității substanței angelice². Conform legislației canonice, decretul avea valoare numai pe teritoriul episcopatului parizian.

- 1271/2 – Siger din Brabant scrie tratatul *De intellectu*, în care susține în continuare principalele teze ale averroismului latin. Extrase din acest tratat ni s-au păstrat în lucrarea omonimă a lui Agostino Nifo, din Padova (1473–1546).
- 1272 – Conflictul cunoaște un aspect administrativ: „universitarii” se separă, astfel încât Facultatea de Arte, care îl sprijină pe Siger, își alege un nou rector.
- 1273 – Siger compune un nou tratat, *Quaestiones de anima intellectiva*, în care își reafirmă tezele și polemizează în mod deschis cu Sf. Toma.
- 1274 – 7 martie. În drum către Conciliul de la Lyon, moare în mănăstirea cisterciană de la Fossanova Sf. Toma din Aquino.
- 1275 – 7 martie. Petrus din Auvergne, cel căruia îi aparține finalul comentariului tomist la *De coelo et mundo* al lui Aristotel, este numit de un trimis papal rector al Universității din Paris, unificate după sciziunea produsă de partizanii lui Siger.
- 1275 – Aegidius Romanus scrie, împotriva tezelor averroiste, tratatul *De plurificatione intellectus possibilis*.
- 1276 – 2 septembrie. Printr-un edict oficial, sunt interzise adunările averroiştilor. Siger scrie un comentariu la celebra *Liber de Causis*, în care mărturisește obscuritatea aporiilor legate de intelect, precum și posibilitatea ca Aristotel să se fi înșelat în opiniile sale.
- 1277 – 18 ianuarie. Papa Ioan al XXI-lea scrie lui Etienne Tempier să verifice dosarul ereziilor universitare și să alcătuiască un raport al acestora. Papa Ioan al XXI-lea este același cu Petrus Hispanus, autorul celebrei lucrări *Summulae logicae*, papă a cărei orientare avicenniană, ale cărei comentarii la Aristotel, al cărui „remarcabil sincretism al doctrinei augustinienne a iluminării cu teoria avicenniană a emanării

² Pentru Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Humanitas, 1995, p. 516, discuția dintre Aegidius din Lessen și Albert cel Mare este posterioară decretului din 10 decembrie 1277.

inteligențelor³ îi conferă un ton de originalitate, îndepărtându-l totuși considerabil de poziția dogmei creștine.

- 1277 – 7 martie. Episcopul Etienne Tempier revine cu o nouă listă, de 219 propoziții condamnate, care vizează o cenzură a peripatetismului în general, pe tot teritoriul episcopatului său, mai degrabă decât numai a averroiştilor, între care franciscanii obțin și condamnarea a numeroase teze tomiste de inspirație peripatetică.
- 1277 – Robert Kilwarby, el însuși aparținând ordinului dominican și episcop de Canterbury, condamnă 30 de propoziții de logică, gramatică, filosofia naturii, dintre care trei atacă doctrina tomistă a unicității formei substanțiale. Ordinul dominican reacționează, trimițând în Anglia doi călugări pentru a dizolva conflictul apărut în cadrul ordinului. Dominicanii, din acest moment, vor lua întotdeauna apărarea tomismului.
- 1277/9 – Călugărul franciscan Guillelmus de la Mare concepe o lucrare rămasă celebră pentru evoluția tomismului, *Correctorium fratris Thomae*, unde extrage din scrierile lui Toma din Aquino 118 teze cu care polemizează, considerându-le erori.
- 1284 – Moare la Orvieto, ucis de un călugăr fanatic, acuzat ca eretic de Curia papală, Siger din Brabant. Franciscanul Johannes Peckham, fost profesor la Universitatea din Paris în jurul anilor 1270, apoi la Oxford și, în fine, urmașul lui Robert Kilwarby, întărește condamnările predecesorului său, ca arhi-episcop de Canterbury.
- 1285 – Papa Honorius al IV-lea cere o reexaminare a propozițiilor condamnate de Tempier, iar magiștri parizieni declară lipsa oricărei erori între tezele tomiste condamnate.

³ M. Grabmann, citat de E. Gilson, *op. cit.*, p. 513.

- 1291 – Hillel ben Samuel da Verona traduce în limba ebraică primul capitol din tratatul lui Toma din Aquino *De unitate intellectus...*
- 1310 – iulie. Raymundus Lullus se pronunță împotriva unității intelectului în *Liber reprobationis aliquorum erroris Averrois*, la Paris.
- 1323 – La Avignon, Toma din Aquino este sanctificat de papa Ioan al XXII-lea (1316–1334).
- 1325 – Etienne de Bourret, noul episcop al Parisului, re-trage condamnarea acelor teze care priveau tomismul, dintre cele condamnate de Tempier.
- 1482 – Nicoletto Vernia, unul dintre reprezentanții averroismului tardiv, scrie tratatul *De divisione philosophiae*, în care, așa cum remarcă Alain de Libera (cf. bibliogr. V. 38, p. 265), susține existența sufletului în raport cu corpul în analogie cu raportul dintre motorul lucrului mișcat și lucrul mișcat. Aceasta înseamnă că obiecția tomistă viza în profunzime averroismul ca pe un platonism extrem (cf. *De unitate...*, paragr. 109) deoarece excluderea omului de la actul gândirii ca subiect al ei, considerarea lui eventuală ca *medium* al gândirii, revine la o desconsiderare a corporalității, care nu mai participă la actul ființării umane, decât ca un simplu mișcat de către mișcătorul său – sufletul. Ori aceasta este deja contrar tezei aristotelice a sufletului ca și entelehic primă a corpului natural dotat cu organe.
- 1509 – Cajetanus publică la Florența un comentariu la tratatul aristotelic *De anima* în care abandonează exegeza tomistă și arată că Aristotel însuși ar fi susținut nemurirea sufletului în sens colectiv și nu personal, formulând în acest sens un reproș aristotelismului.

Aristotel
Despre Suflet

Cartea a II-a

Cap. 1. (412 a 3 – 413 a 10)

Șă fie deci menționate mai sus cele transmise de înaintași despre suflet. Ne vom întoarce iar, ca dintr-un început, străduindu-ne să delimităm ce este sufletul și care ar fi cea mai generală definiție cu privire la el. Noi spunem că *ousia* (*substantia*) este un gen anume între cele ce sunt, iar un <aspect>¹ al acesteia este ca materie, care în sine nu este un individual (*tode ti*); un altul este ca formă (*morphe – forma*)² și specie (*eidos – species*), potrivit cu care se rostește individualul; al treilea este cel <realizat> din acestea. Căci materia este potență, iar specia este entelehie (și aceasta în două sensuri: ca o știință și ca o contemplare). În cea mai mare măsură corpurile par să fie substanțe, iar din acestea <mai ales> cele naturale. Căci acestea sunt principii pentru celelalte.

Dar, dintre corpurile naturale, unele au viață, altele nu au. Numim viață hrănirea prin sine și creșterea și descreșterea. Astfel, întregul corp natural care ia parte la viață este *ousia*

¹ În tot cuprinsul acestui volum semnele <, > reprezintă întregiri pe care traducătorul le-a considerat necesare înțelegerii în limba română a textelor originale.

² Pretutindeni acolo unde oferim între paranteze echivalentul latin al unui termen, termenul este utilizat de varianta latină a lui Guillaume de Moerbeke, comentată de Sf. Toma din Aquino. (cf. tabelul cronologic, pentru datare).

(*substantia*); aceasta ca și substanță compusă. Deoarece corpul este ceva anumit care are viață, <înseamnă că> nu el ar fi sufletul. Așadar este necesar ca sufletul să fie *ousia* (*substantia*) ca specie a corpului natural având ca potență viața. ~~Iar~~ *ousia* este entelehie, așadar entelehie a unui asemenea corp. Această <entelehie> se spune în două feluri: ca și știință și ca și contemplare. Este astfel clar că <sufletul> este ca o știință. Căci somnul și veghea depind de suflet, iar veghea intră în analogie cu contemplarea, pe când somnul cu faptul de a avea, dar fără a pune în act. Știința, după cum se ivește, este primordială, în cazul aceluiași <individ>. De aceea, sufletul este entelehia primă a corpului natural având ca potență viața.

Așa este acela care deține organe. Organe sunt și părțile plantelor, dar cu totul simple, ca și frunza care cuprinde învelișul fructului, sau ca și învelișul fructului. Rădăcinile corespund gurii, căci amândouă caută hrana. Dacă însă trebuie să spunem ceva general despre întregul suflet, el ar fi actul prim al corpului natural dotat cu organe. Și din acest motiv nu este nevoie să se cerceteze dacă sufletul și corpul sunt una, așa cum <nu cercetăm dacă> ceara <este una> cu amprenta <din ea>, și nici <nu cercetăm> în întregime fiecare materie și pe acela a cui materie este. Căci unul și ființa se spun în mai multe sensuri, dintre care cel mai important este entelehia.

Așadar, s-a arătat în sens universal ce este sufletul: *ousia* (*substantia*) adică ceva potrivit cu o rațiune. Aceasta înseamnă ceea-ce-era-pentru-a-fi pentru un anumit corp, așa cum corpul ar fi, dintre instrumente (de pildă, un topor), cel natural. Căci ceea-ce-era-pentru-a-fi topor, sau *ousia* acestuia, este și acest suflet. Dacă însă acesta ar fi fost separabil, nu mai era atunci un topor decât prin omonimie. Dar acum este un topor. Căci sufletul nu este rațiunea și ceea-ce-era-pentru-a-fi al unui anumit corp, ci al unui asemenea corp *natural*, care are în el însuși principiul mișcării și al stării.

Însă ceea ce am spus trebuie cercetat pe părți. Dacă ochiul ar fi un viețuitor, sufletul ar fi vederea lui. Aceasta este *ousia* ochiului, adică <ceva> potrivit cu rațiunea. Ochiul este materia vederii; dacă însă această <vedere> lipsește, ochiul nu mai este <ochi> decât prin omonimie, ca și ochiul de piatră sau cel desenat.

Ceea ce <s-a spus> despre părți trebuie considerat cu privire la întregul corp viețuitor. Felul în care se raportează o

parte la o <altă> parte este la fel cum întreaga sensibilitate se raportează la întregul corp sensibil, al cui anume este. Dar <corpul> care și-a pierdut sufletul nu este o ființare în potență așa încât să trăiască, ci acela care are <sufletul>. Căci sămânța și fructul sunt un asemenea corp în potență, iar așa cum ochiul este pupila și văzul, tot astfel viețuitorul este sufletul și trupul. Este clar atunci că sufletul nu se poate separa de trup și nici părțile acestuia, dacă ajung să fie separabile. Căci în cazul unora există o entelehie a părților lor. Dar pe altele nu le împiedică nimic, deoarece ele nu sunt entelehii ale nici unui alt corp.

Nu este încă limpede dacă sufletul este entelehia corpului așa cum este corăbierul pentru navă. În linii sumare așadar, sufletul să fie definit și schițat astfel.

Cap. 2. (413 b 10 – 414 a 28)

(...)

*P*rivitor la sufletul acesta, să fie precizat acum numai faptul că este principiu pentru cele deja spuse* și că este definit de hrănire, simțire, gândire discursivă, mișcare. Oare fiecare dintre acestea este sufletul sau o parte a sufletului? Iar dacă este parte, este oare astfel separabil numai după rațiune sau și după loc? Nu este greu să înțelegem unele dintre acestea, însă altele conțin aporii. Căci tot așa cum unele dintre plante, deși secționate, par să trăiască și după ce <părțile> au fost separate între ele, ca și cum în fiecare plantă dintre acestea ar ființa câte un singur suflet prin entelehie, pe când prin potență mai multe, tot astfel vedem că se întâmplă în cazul fiecărei <părți> diferite a sufletului la unele gâze, dacă sunt secționate. Căci fiecare dintre părți deține sensibilitate și mișcare după loc. Dacă <au> sensibilitate, <au> și reprezentare și apetit. Căci unde există sensibilitate, există și durere și plăcere, iar unde există acestea, în mod necesar este prezentă dorința.

Despre intelect și potența contemplativă nu este încă nimic clar; se pare că este vorba despre un alt gen al sufletului, și

* În prima parte a capitolului, Aristotel tratase despre principiul vieții, potențele sufletului, cu o aplicație asupra potenței vegetative.

numai acesta poate fi separat, ca și eternul de coruptibil. Rezultă din acestea că celelalte părți ale sufletului nu sunt separabile, așa cum spun unii. E clar că ele se deosebesc după rațiune. Căci sensibilitatea și opinativul sunt diferite, după cum <deosebite sunt> faptul de a simți de faptul de a opina. Și tot astfel despre fiecare dintre cele mai sus spuse. Însă unele dintre viețuitoare dispun de toate acestea, altele de unele dintre acestea, iar altele de una singură. Acest lucru face deosebirea dintre viețuitoare. Rămâne de cercetat mai târziu din ce cauză.

Situația simțurilor este asemănătoare: unele le au pe toate, altele pe câteva, iar altele pe unul singur, însă cel mai necesar, și anume simțul tactil.

Deoarece <acela> prin care trăim și simțim se spune în două sensuri, tot astfel pe <acela> prin care știm îl numim pe de o parte știință și pe de alta suflet. Noi spunem că știm în ambele sensuri. Tot așa <spunem> despre <acela> prin care ne însănătoșim, pe de o parte <că este> prin sănătate, pe de alta printr-o parte anume a corpului sau prin întregul <corp>. Dintre acestea, știința și sănătatea sunt formă și o anume specie și rațiune și este ca un act al receptacolului, adică a celui ce poate ști sau se poate însănătoși. (Căci se pare că în cel care este afectat și care este dispus stă ca temei actul producătorilor). Sufletul este acela prin care trăim și simțim și desfășurăm gândirea mai întâi, ca și cum ar fi o rațiune și o specie, dar nu ca o materie și substrat. Căci termenul *ousia* are trei semnificații, după cum am spus, fiind pe de o parte specie, pe de alta materie, apoi <compusul> acestora. Dintre acestea materia este potență, iar specia este actul. Deoarece însuflețitul este ceea ce rezultă din acestea, actul sufletului nu este corpul, ci sufletul este actul unui anumit corp. Și din acest motiv gândesc bine cei care consideră că sufletul nu este fără un corp, dar nici nu este un anume corp. Căci el nu este un corp, ci este *al* unui corp anume, și din acest motiv stă ca temei pentru corp, și încă pentru un corp de un anume fel, nu așa cum spuneau predecessorii <noștri>, care l-au adaptat pe acesta unui corp, fără să definească dinainte cui și cărui fel de corp, chiar dacă nu orice lucru primește întru chiparea oricărui lucru, ci <acestea> se petrec astfel după rațiune. Actul fiecăruia are loc în cel pentru care stă drept temei în potență și provine din materia proprie. Este așadar limpede din acestea faptul că <sufletul> este o anumită entelehie și o rațiune care are potența de a fi ceva anumit.

Cap. 4 (429 a 10 – 430 a 10)

Cu privire la acea parte a sufletului prin care acesta cunoaște și gândește, fie că este separabilă sau nu după mărime sau după rațiune, se cuvine cercetat ce anume are diferit și cum ia naștere deodată gândirea. Dacă înțelegerea este ca și simțirea, atunci fie că ea ar fi afectată cu ceva din partea inteligibilului, fie că este altceva de felul acesta. Așadar el trebuie să fie neafectat <și> primitor al speciei și, la fel, în potență față cu aceasta, dar nu <identică cu> ea, ci să fie asemenea: așa cum este sensibilitatea față de sensibile, tot astfel este intelectul față de inteligibile. Prin urmare el trebuie să fie neamestecat, deoarece le cugetă pe toate, cum spune Anaxagoras, pentru a avea putere, adică pentru a cunoaște. Căci ceea ce ar apare <oglundit> înăuntru ar împiedica și ar opri ivirea a ceea ce apare afară, așa cum natura <intelectului> nu este altceva decât potență. Așadar, ceea ce se numește intelect al sufletului (mă refer la intelectul prin care sufletul gândește și concepe) nu este deloc o ființare în act înainte de a înțelege. De aceea este spus corect că el nu este amestecat cu corpul. <Altfel> el ar deveni o calitate – rece sau cald – sau ar fi chiar și un organ, ca și senzitivul. Dar acum el nu este deloc < așa ceva>.

Și bine spun cei care spun că sufletul este un loc al speciilor, dar nu în întregul lui ci doar intelectualul, și nu ca entelehie ci ca potență a speciilor. Dar, deosebirea dintre faptul că senzitivul este neafectat și intelectualul <este neafectat> rezultă din raportul dintre organul de simț și simțire. Căci pe de o parte simțirea nu poate simți în cazul sensibilului foarte intens, ca și un sunet dintre cele puternice, iar în cazul culorilor sau mirosurilor foarte tari nu vede și nu simte. Pe de altă parte intelectul, de câte ori înțelege un anume inteligibil intens, nu îl înțelege în mai mică măsură pe cel mai puțin intens, ba chiar mai mult. În vreme ce senzitivul nu există fără corp, <intelectul> este separat. Când însă el devine fiecare <dintre inteligibile>, așa cum se numește știutorul care este în act (aceasta se întâm-

plă ori de câte ori el poate să intre în act prin sine), chiar și atunci el încă este oarecum în potență, totuși nu chiar așa ca și înainte de a achiziționa (*mathein – addiscere*) și a descoperi (*eurein – invenire*). Și atunci el se poate înțelege pe sine.

Deoarece mărimea diferă de esența mărimii, iar apa diferă de esența apei, la fel este și în cazul multora, dar nu a tuturor. În cazul unora <este identitate>. Căci totuna este esența cărnii și carnea. Căci <intelectul> judecă printr-un fel sau altul de a fi, iar carnea nu există în lipsa materiei, ci asemeni unei cărnii anumite în ceva anumit. Așadar <intelectul> judecă prin senzitiv caldul și recele, iar cărnii îi corespunde o rațiune care există. Însă el judecă esența cărnii prin altceva, care sau este separat, sau se aseamănă cu linia frântă, așa cum este ea când este întinsă. Dimpotrivă, în cazul ființelor care sunt în abstracție, faptul de a fi drept <pentru linie> este ca și cărnă, deoarece are loc o continuitate. Dacă însă esența faptului de a fi drept și faptul de a fi drept sunt diferite, ceea-ce-era-pentru-a-fi <va fi> printr-un altul.

Să fie atunci o dualitate. Astfel, <intelectul> judecă printr-un altul sau într-o altă relație, și, în general, așa cum sunt lucrurile separate de materie, tot astfel sunt și cele privitoare la intelect. Ar putea cineva să întrebe: dacă intelectul este simplu și neafectat și nu are nimic comun cu altceva, după cum spune Anaxagoras, atunci cum va înțelege, de vreme ce înțelegerea reprezintă o anumită afectare? Căci ceva comun amândurora stă drept temei, pare-se, <adică> atât pentru producere cât și pentru afectare. Apoi, dacă acest <intelect> este inteligibil. Căci intelectul va fi sau temei pentru altele, dacă nu este inteligibil decât prin sine, pe când inteligibilul este ceva unic ca și specie, sau va conține ceva amestecat care îl face pe acesta inteligibil ca și pe celelalte. Sau afectarea a fost rostită mai sus, într-un sens general, că intelectul este oarecum în potență inteligibilele, iar nu în act înainte de a cunoaște. Cu intelectul se întâmplă <ceva> asemeni unei table pe care nu este scris nimic în act. Și astfel <intelectul> este inteligibil ca și celelalte inteligibile. Căci în cazul celor lipsite de materie, este totuna intelectul și ceea ce este gândit (*noumenon*). Căci știința contemplativă este totuna cu ceea ce ea cunoaște astfel. Se cuvine însă cercetată

și cauza pentru care înțelegerea nu este neîntreruptă. În cazul celor care conțin o materie, fiecare dintre inteligibile se află în potență. Intelectul nu le întemeiază pe acestea (căci intelectul este o potență a acestora lipsită de materie), însă inteligibilul stă ca temei pentru intelect.

Cap. 5 (430 a 10 – 25)

Așa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (și aceasta <este> toate celelalte în potență) și altceva drept cauză și producător, prin care toate se produc, ca și arta (*téchne*) față de materia din care urmează să producă, și pentru că este necesar ca și în suflet să persiste aceste diferențe, <înseamnă că> există un intelect prin care devin toate și unul prin care toate se produc, așa ca o dispoziție (*héxis – habitus*), ca și lumina. Căci într-un anume fel și lumina preface în culori în act culorile existente în potență. Și acest intelect este separat și neafectat și neamestecat, fiind prin esență în act. Căci întotdeauna este mai nobil cel ce acționează decât cel care este afectat, și principiul <este mai nobil> față de materie.

Același lucru este știința în act și obiectul <său>. Ceea ce se află în potență este anterior ca timp într-o unitate; dar considerat ca întreg, nu mai este după timp <anterior>. Dar nu <înseamnă> că uneori înțelege, alteori nu înțelege. El este, fiind separabil, numai cel care este, și doar așa este nemuritor și etern. Căci noi nu ne amintim <cu el>, deoarece acesta este neafectat, în vreme ce intelectul pasiv este muritor și fără acesta el nu înțelege nimic.

Sf. Toma din Aquino
Despre unitatea intelectului
împotriva averroistilor

Introducere

După cum [1] toți oamenii doresc în mod natural să cunoască adevărul, tot astfel există în oameni dorința naturală de a se feri de erori, care este prezentă în ei alături de o facultate de respingere a acestora. Însă, între alte erori, mai gravă¹ pare să fie aceea în care se greșește în privința intelectului. Căci prin acesta ne-am născut pentru ca, ferindu-ne de greșeli, să cunoaștem adevărul.

Eroarea în privința intelectului a prins rădăcini, într-adevăr, odinioară, în cazul mai multora, avându-și originea în cuvintele lui Averroes². El se străduiește să spună că intelectul numit de Aristotel *posibil* – și căruia el îi dă numele nepotrivit de *material*³ – este o anumită substanță separată ca ființă de corp și nu este unită cu acesta, în vreun fel, în calitate de formă. Și mai apoi că acest intelect posibil ar fi unul pentru toți oamenii.

Împotriva acestora⁴ am redactat mai multe scrieri încă demult⁵, dar pentru că lipsa de rușine a celor care au greșit nu a făcut loc adevărului pe care îl respinseseră, intenția noastră este de a scrie iarăși o lucrare împotriva aceleiași erori susnumite, în care aceasta să fie respinsă în mod evident.

[2] Nu este potrivit momentul să acționăm în așa fel încât să arătăm că susnumita poziție este contrară adevărului credinței creștine. Acest fapt poate apare la îndemâna oricui în mod

suficient. Căci dacă este sustrasă oamenilor diversitatea intelectului, care pare să fie singura dintre părțile sufletului nemuritoare și incoruptibilă, înseamnă că după moarte nu rămâne nimic din sufletele oamenilor afară de substanța unică a intelectului. Astfel, este suprimată acordarea răsplăților și a pedepselor, precum și diversitatea acestora. Vom încerca să arătăm însă că poziția susnumită nu e mai puțin potrivnică principiilor filosofiei decât mărturiilor credinței.

Și pentru că ei, după cum o și mărturisesc, nu cunosc în acest domeniu spusele latinilor, ci spun despre sine că îi urmează pe peripatetici, în ale căror cărți nu văzuseră nimic în acest domeniu, cu excepția <cărților> lui Aristotel, care a fost întemeietorul școlii peripatetice, vom arăta mai întâi că poziția lor este întru totul potrivnică spuselor și părerilor acestuia.

Capitolul 1

Despre părerea lui Aristotel privind unitatea intelectului posibil

Se cuvine [3] luată în considerație, prin urmare, cea dintâi definiție a sufletului pe care o dă Aristotel în *Despre Suflet*, II, spunând că <acesta> este „*actul prim al corpului natural dotat cu organe*”⁷. Și dacă ar spune eventual cineva că această definiție nu corespunde întregului suflet – de vreme ce <Aristotel> spusese mai sus, sub formă de condiție, „*dacă însă trebuie să spunem ceva general despre întregul suflet*”⁸, ceea ce ei înțeleg ca și cum nu ar fi cu puțință - se cuvin atunci luate în considerare cuvintele următoare ale lui <Aristotel>. Căci spune: „*Așadar s-a arătat în sens universal ce este sufletul: o substanță (substantia) adică ceva potrivit cu o rațiune. Aceasta înseamnă ceea-ce-era-pentru-a-fi pentru un anumit corp*”⁹, cu alte cuvinte, forma substanțială¹⁰ a corpului natural dotat cu organe.

[4] Și dacă cineva ar spune că partea intelectuală este exclusă de la această universalitate, aceasta s-ar respinge prin ceea ce spune Aristotel mai încolo: „*Este clar atunci că sufletul nu se poate separa de trup și nici părțile acestuia, dacă ajung să fie separabile. Căci în cazul unora există o entelehie a părților lor. Dar pe altele nu le împiedică nimic, deoarece ele nu sunt entelehii ale nici unui alt corp.*”¹¹ Aceasta nu se poate înțelege decât relativ la cele privind partea intelectuală, adică intelectul și voința. De aici se arată în mod evident că acest suflet, pe care Aristotel îl definise mai sus în mod universal ca

fiind actul corpului, are unele părți care reprezintă actele unor părți corporale și altele care nu reprezintă actul nici unui corp. Căci una este ca sufletul să fie actul corpului și altceva este ca o parte a acestuia să fie actul corpului, după cum se va arăta mai jos. Căci în același capitol arată că sufletul este act al corpului, deoarece spune că „*ceea ce am spus trebuie cercetat pe părți*”¹², adică în întregime.

[5] Și apare încă mai evident din cele următoare că sub generalitatea aceasta a definiției este inclus chiar intelectul (prin cele ce urmează). Deși <Aristotel> demonstrase în mod suficient că sufletul este actul corpului, deoarece sufletul separat nu este viețuitor în act - cu toate că se poate spune despre ceva că este în act în prezența a altceva, nu doar dacă <acela> este formă, ci și dacă este motor (după cum un combustibil arde în act în prezența a ceea ce îl face să ardă, și fiecare mobil este mișcat în act în prezența motorului său) - ar putea totuși cineva să se întrebe dacă într-adevăr corpul trăiește în act în prezența sufletului, după cum mobilul este mișcat în act în prezența motorului, sau după cum materia se află în act în prezența formei. Aceasta mai cu seamă pentru că Platon consideră că sufletul nu este unit cu corpul ca formă ci mai degrabă ca și mișcător, după cum se vede și la Plotin¹⁴ și la Grigore din Nyssa¹⁵ (pe care îi amintesc aici deoarece nu fuseseră latini ci greci)¹⁶. Filosoful strecoară această îndoială când adaugă la cele de mai înainte: „*Nu este încă limpede dacă sufletul este entelehia corpului așa cum este corăbierul pentru navă*”¹⁷.

[6] Întrucât după cele spuse până acum rămânea această îndoială, el spune că, într-adevăr, în acest fel se pot da în mod alegoric determinații și descrieri sufletului tocmai pentru că nu demonstrase până la certitudine adevărul. Prin urmare, pentru a înlătura această îndoială, <Aristotel> începe cu consecvență să evidențieze ceea ce este mai sigur în sine și potrivit cu rațiunea, folosindu-se de cele care sunt mai puțin sigure în sine, dar mai certe în raport cu noi, adică prin efectele sufletului, care țin de actul însuși¹⁸. De unde, el distinge imediat operațiile sufletului, spunând că însuflețitul se deosebește de neînsuflețit în ceea ce privește viața și că sunt multe cele referitoare la viață, adică intelectul, simțurile, mișcarea și repaosul potrivit

cu locul și mișcarea hranei și a creșterii, după cum se spune despre tot ceea ce posedă ceva din acestea că *trăiește*. Arătând ce fel de relații întrețin acestea unele cu altele, adică în ce mod pot fi unul fără un altul din ele, <Aristotel> conchide că sufletul reprezintă principiul tuturor celor spuse mai înainte și el este determinat, ca prin niște părți ale sale, de vegetativ, senzitiv, intelectual și de mișcător, iar toate acestea tind să se regăsească într-unul și același, așa cum <se întâmplă> în cazul omului. Iar Platon consideră că sufletele în om sunt feburite și acestora le corespund diferite operații vitale¹⁹.

[7] Aristotel este prin urmare nedumerit dacă „*fiecare dintre acestea este sufletul sau o parte a sufletului? Iar dacă este parte, este oare separabil numai după rațiune sau și după loc?*”²⁰, adică după organ. Și adaugă faptul că „*nu este greu să înțelegem unele dintre acestea, însă altele conțin aporii*”²¹. El arată în consecință că <aceasta> este evident cu privire la sufletul vegetativ și la cele referitoare la cel sensibil, prin faptul că plantele și unele animale trăiesc și după ce au fost secționate²², iar toate operațiile sufletului care sunt în întreg apar în fiecare parte. Dar cu privire la cele pe care le pune la îndoială, el spune: „*Dar despre intelect și potența contemplativă nu este încă nimic clar*”²³. El nu spune aceasta dorind să arate că intelectul nu este suflet, după cum arată în mod răstălmăcit Comentatorul²⁴ și acoliții²⁵ acestuia. În mod clar acestea corespund celor spuse mai sus: că „*există unele care prezintă aporii*”, de unde se cuvine înțeles că nu s-a lămurit deloc dacă intelectul este sufletul sau o parte a sufletului, dacă este separat cât privește locul sau numai după rațiune.

[8] Și chiar dacă spune că acestea încă nu sunt clare, totuși, pentru a exista ceva care să apară de la prima vedere relativ la acestea, <Aristotel> spune „*pare-se că este vorba despre un alt gen al sufletului*”²⁶. Aceasta nu trebuie înțeles așa cum o expun Comentatorul și acoliții lui, cum că intelectul se numește *suflet* în mod echivoc, sau că definiția de mai sus nu poate fi pusă în concordanță cu acesta. În ce fel se cuvine să se înțeleagă aceasta reiese din ceea ce el adaugă: „*și numai acesta poate fi separat, precum eternul de coruptibil*”²⁷. Prin urmare în <cazul intelectului> genul este altul, deoarece în-

telectul pare a fi ceva veșnic iar alte părți ale sufletului par a fi coruptibile. Și pentru că veșnicul și coruptibilul nu par a se putea întâlni în aceeași substanță, ar părea că dintre toate părțile sufletului numai acestuia, adică intelectului, îi revine să fie separat, și nu de corp, așa cum în mod răstălmăcit prezintă Comentatorul, ci de celelalte părți ale sufletului, ca să nu se întâlnească cu acestea într-o singură substanță a sufletului²⁸.

[9] Iar faptul că așa se cuvine înțeles acest lucru rezultă din cele următoare: „Rezultă din acestea că celelalte părți ale sufletului nu sunt separabile, așa cum spun unii”²⁹, adică după locul sau substanța sufletului. Căci despre ea s-a cercetat mai sus, iar prin cele spuse anterior a fost demonstrată. Iar faptul că <substanța sufletului> nu se înțelege ca o putere de separare față de corp ci de separare a fiecărei potențe în parte, rezultă din ceea ce este adăugat: „E clar că ele se deosebesc după rațiune. – adică una de cealaltă. Căci senzitivul și opinativul sunt diferite”³⁰. Și, în acest fel, ceva ce este determinat aici oferă un răspuns întrebării puse mai sus. Căci mai înainte s-a cercetat dacă o parte a sufletului este separată numai după rațiune sau și după loc. Astfel, după ce a fost pusă aici această problemă privind intelectul, despre care totuși el nu dă aici nici o determinație, spune despre celelalte părți ale sufletului că sunt inseparabile, în sens de loc, dar sunt diferite după rațiune.

[10] Reținînd faptul că sufletul este determinat vegetativ, senzitiv, intelectual și ca mișcare, <Aristotel> vrea să arate că, în ceea ce privește aceste părți, sufletul nu este unit cu corpul asemeni corăbierului cu corabia ci asemeni unei forme. Se va adevăra astfel ce anume este sufletul în general, ceea ce mai sus a fost spus doar în mod figurat. Aceasta se dovedește, prin operațiile sufletului, astfel: este limpede că acela de la care în primul rând se operează ceva este forma celui care se află în operare, așa cum spunem că sufletul știe și știința știe, însă mai întâi știința și apoi sufletul, deoarece prin suflet nu știm decât în măsura în care deține știința. În același fel spunem că este însănătoșit corpul și este însănătoșită și sănătatea, dar mai întâi sănătatea. Și astfel rezultă că știința este forma sufletului, iar sănătatea este formă a trupului.

[11] După care urmează astfel: „*Sufletul este acela prin care trăim* (cu alte cuvinte – vegetativ) *și simțim* (în loc de – senzitiv) *prin care suntem mișcați* (în loc de – mișcător) *și desfășurăm gândirea* (în loc de – intelectual) *mai întâi*“. Și concludе: „*ca și cum ar fi o rațiune și o specie, iar nu ca materie și substrat*“³¹. Prin urmare asupra a ceea ce spusese mai sus (că sufletul este actul corpului natural) aici concludе cu limpezime, nu doar în privința vegetativului, senzitivului și mișcătorului, ci chiar în privința intelectualului. Așadar părerea lui Aristotel a fost că acel ceva prin care înțelegem este forma corpului natural. Dar dacă ar spune vreunul că acel ceva prin care înțelegem nu este aici intelectul posibil ci altceva, această <sustinere> s-ar exclude în mod evident prin ceea ce spune Aristotel în *Despre suflet*, III, vorbind despre intelectul posibil: „*numesc intelect pe acela prin care sufletul opinează și înțelege*“³².

[12] Dar înainte de a ajunge la cuvintele lui Aristotel din *Despre suflet*, III, să zăbovim încă puțin la cele spuse în Cartea a II-a, astfel încât să apară, prin confruntarea pe rând a spuselor lui, care a fost părerea sa despre suflet. Pentru că definise sufletul în general, el începe prin a distinge potențele acestuia. Și spune că „*am denumit potențe pe cea nutritivă, apetitivă, senzitivă, de mișcare după loc, de gândire*“³³. Și faptul că <potența> intelectuală reprezintă intelectul, rezultă din cele adăugate apoi, expunând diviziunea: „*altora <le aparține> puțința de a gândi și apoi intelectul, ca de pildă oamenilor*“³⁴. Prin urmare el vrea <să spună> că intelectul reprezintă o potență a sufletului, care este actul corpului.

[13] Iar faptul că <Aristotel> numește intelectul *potență* a acestui suflet și apoi faptul că această definiție de mai sus dată sufletului se referă la toate părțile în general mai sus menționate rezultă din ceea ce concludе: „*Este evident, așadar, că în același fel ar fi o singură rațiune despre suflet și una despre o figură; căci aici nu există o altă figură decât triumphiul și celelalte, așa cum nici acolo nu există un alt fel de suflet afară de cel discutat*“³⁵. Prin urmare nu trebuie căutate alte suflete, în afara celor rostite, cărora să le fie comună definiția sufletului dată mai sus. În această Carte a II-a, Aristotel nici nu mai

menționează intelectul, în afară de ceea ce adaugă după acestea: „ultimele și cele mai puține (el susține că există) sunt cele care au judecare și gândire”³⁶ căci <intelectul> se regăsește între cele mai puține, după cum apare în cele ce urmează.

[14] Dar pentru că există o mare diferență, în ceea ce privește modul de a opera, între intelect și imaginație, el adaugă: „intelectul contemplativ va face obiectul unui alt studiu”³⁷. Căci <Aristotel> păstrează aceasta ca pe o temă de cercetat până în Cartea a III-a. Și dacă ar spune cineva, așa cum Averroes prezintă în mod răstălmăcit, că Aristotel ar susține existența unei alte rațiuni pentru intelectul speculativ, deoarece intelectul nu ar fi nici suflet, nici parte a sufletului, această <opinie> este deîndată respinsă la începutul Cărții a III-a, unde este rezumată tratarea cu privire la intelect. Căci vorbește „cu privire la acea parte a sufletului prin care acesta cunoaște și gândește”³⁸. Și nici nu trebuie să spună cineva că aceasta se spune doar în sensul că intelectul posibil este deosebit de cel activ, așa cum visează unii. Căci partea citată este anterioară pasajului în care Aristotel arată că există un intelect posibil și unul activ, de unde el numește intelectul ca pe o parte în general, după cum cuprinde pe cel posibil și pe cel activ, așa cum deosebise în mod evident în Cartea a II-a intelectul de celelalte părți ale sufletului, cum a fost tocmai spus³⁹.

[15] Se cuvine astfel apreciată îngrijirea și ordinea uimitoare a expunerii aristotelice. Căci începe în Cartea a III-a să trateze cu privire la intelect, de la cele care rămăseseră nedeterminate în Cartea a II-a. Însă mai sus rămăseseră nedeterminate în privința intelectului două aspecte. Mai întâi, dacă intelectul este separat de celelalte părți ale sufletului numai după rațiune sau și după loc. El a lăsat nedeterminată aceasta atunci când a spus: „totuși, despre intelect și potența contemplativă nu este încă nimic clar”⁴⁰. Iar această primă chestiune o reia atunci când spune „fie că este separabilă, sau nu – adică: de către alte părți ale sufletului – după mărime sau după rațiune”⁴¹. Căci el spune în același sens aici „separabil după mărime” cu ceea ce spusese mai sus „separabil după loc”.

[16] În al doilea rând, rămânea nedeterminată <problema> relativă la diferența dintre intelect și alte părți ale sufletului,

atunci când, mai apoi, spune: „*intelectul contemplativ va face obiectul unui alt studiu*”⁴². Iar acesta este de îndată cercetat atunci când spune: „*se cuvine cercetat ce anume are diferit*”⁴³. El însă intenționează să instituie o asemenea diferență încât să persiste cu fiecare dintre premise, deci fie că sufletul este separabil după mărime sau loc de celelalte părți, fie că nu. Chiar modul de a vorbi indică aceasta în mod suficient. Căci el spune că trebuie luată în considerare diferența dintre intelect și celelalte părți ale sufletului, fie că este separabil de acestea după mărime sau loc, adică după subiect, fie nu, ci numai potrivit cu rațiunea. De unde, este evident că <Aristotel> nu intenționează să arate această diferență <în sensul că> ar exista o substanță separată de corp după ființă, (această afirmație nu poate fi salvată laolaltă cu fiecare din cele spuse mai înainte) ci el intenționează să instituie o diferență în ceea ce privește modul de a opera⁴⁴, de unde adaugă: „*și cum ia naștere deodată gândirea*”⁴⁵. Prin urmare, din ceea ce putem reține din spusele lui Aristotel până acum, este evident că acesta a vrut <să spună că> intelectul este o parte a sufletului care este actul corpului natural.

[17] Dar pentru că, din unele spuse care urmează, averroïștii vor să înțeleagă că intenția lui Aristotel a fost aceea <de a spune că> intelectul nu este sufletul care este actul corpului, sau o parte a unui asemenea suflet, spusele următoare ale acestuia se cuvin luate în seamă cu mai mare atenție. Așadar, după ce ridică problema diferenței dintre subiect și simțuri, <Aristotel> cercetează deîndată în ce sens intelectul este asemănător simțurilor și în ce sens diferă de acestea. Căci el dăduse mai sus simțurilor două determinații, cum că simțul se află în potență în raport cu cele sensibile, și că simțul este alterat și pătimește din partea celor mai intense dintre sensibile. Aceasta este ceea ce caută Aristotel: „*Dacă înțelegerea este ca și simțirea, atunci fie că ea ar fi afectată cu ceva din partea inteligibilului, (și astfel intelectul este alterat de cele mai intense dintre inteligibile, după cum simțul pătimește și este alterat de cele mai intense dintre sensibile) fie că este altceva cu o asemenea calitate*”⁴⁶. Sau, cu alte cuvinte, înțelegerea reprezintă ceva de acest fel, asemănător cu ceea ce înseamnă simțirea, și totuși este altceva, în sensul că ea este neafectabilă.

[18] Acestei probleme <Aristotel> îi răspunde pe loc și conchide, nu din cele de mai înainte ci din ceea ce urmează, care rezultă totuși din cele precedente, că această parte a sufletului „*trebuie să fie neafectată*”⁴⁷, pentru a nu fi alterată asemeni simțurilor. (Există totuși o altă pătimire anume a acesteia, după care *înțelegerea* se spune în general ca și *pătimirea*)⁴⁸. Prin urmare în acest sens diferă de simț. Dar Aristotel arată cu consecvență și prin ce se aseamănă cu simțul, deoarece este necesar în acest fel să existe o parte lăsată în seama speciei inteligibile și care să fie în potență față de această specie și care să nu fie în act potrivit cu natura lui, după cum s-a spus mai sus și despre simț, care este în potență față de cele sensibile și nu în act. Iar din aceasta concludem că este nevoie ca „*intelectul să se raporteze la cele inteligibile asemeni sensibilității la cele sensibile*”⁴⁹.

[19] Aceasta însă l-a condus la excluderea opiniei lui Empedocle și a altora dintre cei vechi care considerau că cunoscătorul are o natură asemenea cunoscutului, după cum cunoaștem pământul prin pământ și apa prin apă⁵⁰. Aristotel însă arată mai sus că aceasta nu este adevărat cât privește simțurile, deoarece senzitivul nu este în act ci în potență, fiind acela care simte. Și același lucru îl spune cu privire la intelect. Există însă o diferență între simț și intelect, deoarece simțul nu reprezintă o facultate atotcunoscătoare, ci el este numai vederea culorii, auzul sunetului și tot astfel despre celelalte. Intelectul este însă în mod simplu atotcunoscător. Filosofii vechi spuneau totuși, considerând că cunoscătorul trebuie să aibă natura cunoscutului, că este necesar ca sufletul să fie amestecat din principiile tuturor, pentru ca să le cunoască pe toate. Pentru că Aristotel tocmai a arătat, cu privire la intelect, prin asemănarea cu simțul, că nu se află în act ceea ce cunoaște ci numai în potență, el concludem, dimpotrivă, că „*prin urmare el trebuie să fie neamestecat, deoarece le cugetă pe toate*”⁵¹, adică nu compus din toate, după cum considera Empedocle.

[20] Tot la aceasta conduce mărturia lui Anaxagoras, fără să fie totuși vorba de același intelect, ci despre intelectul care le mișcă pe toate. După cum a spus, așadar, Anaxagoras, că acest intelect este neamestecat pentru a putea dicta mișcarea și

separația, noi nu putem spune același lucru despre intelectul uman, care trebuie să fie neamestecat pentru a cunoaște toate; iar aceasta <Aristotel> o arată cu consecvență: pasajul grecesc se prezintă astfel: „*căci ceea ce ar apare <oglindit> înăuntru împiedică și oprește ivirea a ceea ce apare afară*”⁵². Aceasta poate fi înțeles prin asemănarea cu vederea: căci dacă există vreo culoare intrinsecă pupilei, acea culoare interioară ar împiedica culoarea exterioară să fie văzută, și într-un oarecare mod ar opri ochiul să vadă altele. La fel, dacă vreo natură a lucrurilor pe care o cunoaște intelectul, de pildă pământul sau apa, caldul sau recele, sau altceva de acest fel, ar fi intrinsecă intelectului, acea natură intrinsecă ar împiedica <intelectul> și l-ar opri într-un oarecare fel să le cunoască pe celelalte.⁵³

[21] Dar pentru că intelectul le cunoaște pe toate, <Aristotel> conchide că acestuia nu îi este dat să aibă vreo natură determinată din naturile sensibile pe care le cunoaște. Dar numai această natură are ceea ce este posibil, adică este în potență față de ceea ce înțelege, în măsura în care este prin propria natură; și aceasta ajunge în act când înțelege în act, după cum simțul în act devine sensibil în act, cum spusese mai sus, în Cartea a II-a. Prin urmare, el conchide că intelectul, înainte de a înțelege în act, nu este nimic dintre cele ce sunt în act, ceea ce se opune celor spuse de cei vechi, cu alte cuvinte că este toate în act.

[22] Și întrucât amintise spusele lui Anaxagora, care vorbea despre intelectul care le domină pe toate, ca să nu se creadă că el s-a referit la acel intelect, s-a folosit de un asemenea mod de a vorbi: „*Așadar, ceea ce se numește intelect al sufletului (mă refer la intelectul prin care sufletul gândește și concepe) nu este deloc o ființare în act înainte de a înțelege*”⁵⁴. Din aceasta rezultă două lucruri: mai întâi, într-adevăr, nu este vorba aici de intelectul care ar reprezenta o substanță separată ci de intelectul pe care mai sus l-a numit potență și parte a sufletului prin care acesta înțelege. În al doilea rând, ceea ce a fost mai sus arătat, anume că intelectul nu are o natură în act.

[23] Dar încă nu a arătat că nu este o virtute în corp, așa cum spune Averroes, ci aceasta rezultă imediat din premise. Căci urmează: „*de aceea este spus corect că el nu este amestecat cu corpul*”⁵⁵. Iar acest lucru este dovedit cu ajutorul celui

dintâi, care fusese probat mai sus, anume că intelectul nu are ceva în act din natura lucrurilor sensibile. Din aceasta rezultă că nu este amestecat cu corpul, căci dacă ar fi amestecat, ar avea ceva din natura corporală. Și aceasta este ceea ce el adaugă: „<altfel> el ar deveni o calitate – rece sau cald – sau ar fi chiar și un organ, ca și senzitivul”⁵⁶. Căci simțul este proporționat organului său și este atras într-un oarecare fel la natura sa. De unde, odată cu schimbarea organului este schimbată și operația simțului. Prin urmare se înțelege astfel că acesta nu este amestecat cu trupul, deoarece nu are un organ, precum simțul.

[24] Faptul că intelectul sufletului nu are un organ rezultă din spusele celor care susțin că sufletul este locul speciilor, înțelegând în mod larg locul ca un receptacol pentru toate, în sens platonice⁵⁷, afară de cazul în care nu este potrivit întregului suflet să fie locul speciilor <inteligibile> ci numai <părții> intelective. Căci partea senzitivă nu primește în ea specii, ci în organ, iar partea intelectuală nu le primește pe acestea în organ ci în sine însăși. Și apoi nu este locul speciilor întrucât le are pe acestea în act, ci numai <întrucât le are> în potență. Deoarece <Aristotel> a arătat ce se potrivește intelectului din asemănarea cu simțul, el revine la ceea ce spusese în primul rând, că „*el trebuie să fie neafectat*”⁵⁸, și astfel, printr-o subtilitate admirabilă, conchide neasemănarea din asemănarea însăși cu simțul. El arată prin urmare cu consecvență că simțul și intelectul sunt în mod diferit lipsite de afectare; simțul este alterat de cele mai intense dintre sensibile, dar nu și intelectul de cele mai intense dintre inteligibile. Iar <Aristotel> indică această cauză din cele arătate mai sus, căci „*în vreme ce senzitivul nu există fără corp, <intelectul> este separat*”⁵⁹.

[25] Această ultimă expresie este asumată ca un reazem al teoriilor lor, de către cei care doresc prin aceasta să susțină că intelectul nu este nici sufletul, nici o parte a sufletului, ci o anume substanță separată. Însă ei uită ceea ce cu puțin mai sus spusese Aristotel. Căci aici este spus că „*organul senzitiv nu poate ființa fără corp, pe când intelectul este separat*”, după ce mai sus a spus că intelectul „*trebuie să fie neafectat*”. Prin urmare, din același motiv se spune aici că senzitivul nu există

fără corp, însă intelectul este separat, deoarece simțul dispune de un organ, dar nu și intelectul.

[26] Apare așadar în mod absolut evident din cuvintele lui Aristotel că părerea lui cu privire la intelectul posibil a fost aceea că intelectul este ceva ce ține de sufletul care este actul corpului, chiar dacă intelectul sufletului nu dispune de un organ corporal, așa cum dispun celelalte potențe ale sufletului.

[27] În ce fel însă este cu puțință ca sufletul să fie forma corpului, iar o virtute a sufletului să nu fie o virtute a corpului, nu este greu de înțeles, dacă cineva ar cerceta aceasta cu privire la alte lucruri. Căci vedem în cazul multora că o formă este cu adevărat actul unui corp <alcătuit> din elemente amestecate, și totuși dispune de o virtute care nu este virtutea vreunuia dintre clemente, ci corespunde unei asemenea forme dintr-un principiu mai înalt, de pildă a unui corp ceresc; așa cum magnetul posedă virtutea de a atrage fierul, iar matostatul poate coagula sângele; și vedem puțin câte puțin, după cum sunt formele mai nobile, că dețin virtuți tot mai mult și mai mult pe măsură ce se desprind și lasă în urmă materia. Aceasta înseamnă că ultima dintre forme, care este sufletul omenesc, deține o virtute care întrece cu totul materia corporală, cu alte cuvinte intelectul. Prin urmare intelectul este separat, deoarece nu este o virtute în corp, ci una în suflet. Însă sufletul este actul corpului.

[28] Nu spunem nici că sufletul, în care se află intelectul, depășește în acest fel materia corporală deoarece nu ar ființa într-un corp, ci <spunem> că intelectul pe care Aristotel îl numește potență a sufletului nu este actul corpului. Căci nici sufletul nu este actul corpului prin medierea potențelor sale, ci sufletul prin sine însuși este actul corpului care dă acestuia ființa sa specifică. Unele potențe ale acestuia sunt însă acte ale unor părți ale corpului, desăvârșindu-le pe acestea în vederea unor operații. Dar potența care este intelectul nu este actul nici unui corp deoarece operația acestuia nu se face printr-un organ corporal.

[29] Și dacă i s-ar părea cuiva că spunem aceasta numai conform opiniei noastre, substituindu-ne intenției lui Aristotel, se cuvin citate vorbele lui Aristotel, care spune în mod expres aceasta. Căci în *Fizica*, II se întreabă: „cât de mult trebuie

naturalistul să cunoască specia și ceea ce ea este? “⁶⁰ Căci nu orice formă se cuvine cercetată de naturalist. Și clarifică aceasta adăugând: „sau precum medicul nervul iar făurarul arama, și până unde?”⁶¹ cu alte cuvinte până la ce limită. Iar el arată aceasta spunând: „și ce cauză are fiecare în parte”⁶². Este ca și cum ar fi spus că medicul ia în seamă nervul în măsură în care acesta privește sănătatea (în vederea căreia medicul ia în seamă nervul), și în același fel făurarul arama în vederea construcției. Și pentru că fizicianul (*physicus*) consideră forma în măsura în care este în materie, (căci așa este forma corpului mobil), se cuvine înțeles în același fel că naturalistul (*naturalis*) consideră forma în măsura în care este în materie.

[30] Prin urmare limita până la care naturalistul consideră formele se găsește în formele care într-un sens se află și în alt sens nu se află în materie. Căci aceste forme se află la limita dintre formele separate și cele materiale. De unde, se adaugă: „și privitor la acestea (adică este definită considerația naturalistului asupra formelor) care sunt specii cu adevărat separabile, dar sunt în materie”. El însă arată adăugând care sunt aceste forme: „căci un om și soarele procrează un om din materie”⁶³ Căci forma omului se află în materie și separată: în materie potrivit cu ființa pe care o dă corpului (căci aceasta este limita generării); separată potrivit cu virtutea proprie omului, anume potrivit cu intelectul. Nu este așadar cu neputință ca vreo formă să fie în materie iar virtutea acesteia să fie separată, după cum s-a arătat despre intelect.

[31] Până aici însă ei au procedat astfel pentru a arăta că părerea lui Aristotel a fost aceea că intelectul nu este nici sufletul, nici partea sufletului care este unită corpului ca formă. Căci Aristotel spune în mai multe locuri că intelectul este etern și incoruptibil, așa cum rezultă și din *Despre suflet*, II unde spusese: „și numai acesta poate fi separat, ca eternul de coruptibil”⁶⁴ și în Cartea I, unde a spus că: „în ceea ce privește intelectul, el pare să fie o substanță care există și care nu este distrusă”⁶⁵, și în Cartea a III-a, unde a spus: „el este, separabil fiind, numai ceea ce în realitate este, și numai așa este nemuritor și etern”⁶⁶ (chiar dacă acest ultim fapt unii nu îl expun cu privire la intelectul posibil, ci numai despre intelectul activ).

Din toate aceste spuse rezultă ceea ce Aristotel a dorit: intelectul este ceva incoruptibil.

[32] S-ar părea însă că nimic incoruptibil nu poate fi formă a corpului coruptibil. Căci acesta nu aparține în mod accidental formei ci acesteia îi revine ființă în materie în mod esențial; într-un alt fel forma și materia devin una prin accident. Căci nimic nu poate fi fără ceea ce este în el prin sine (*quod inest per se*). Prin urmare forma corpului nu poate fi fără corp. Dacă corpul este coruptibil, urmează așadar că forma corpului este coruptibilă. Pe lângă aceasta, formele separate de materie și formele care sunt în materie nu sunt de aceeași specie, după cum se arată în *Metafizica*, VII⁶⁷. Căci cu mult mai puțin poate fi una și aceeași formă, ca număr, odată în corp și odată fără corp. Căci odată distrus corpul, fie că este distrusă forma corpului, fie că trece într-un alt corp. Așadar, dacă intelectul ar fi forma corpului, ar părea să urmeze cu necesitate ca el să fie coruptibil.

[33] Se cuvine însă cunoscut că un asemenea raționament îi caracterizează pe platonici. Căci Grigore din Nyssa⁶⁸ îl critică pe Aristotel, dimpotrivă, deoarece acesta considerase că sufletul este coruptibil deoarece este formă. În loc de aceasta, unii au considerat că sufletul trece dintr-un corp într-altul⁶⁹. Alții au fost de părere că sufletul ar dispune de un corp într-un oarecare fel incoruptibil, de care nu s-ar separa deloc. Se cuvine așadar arătat, prin spusele lui Aristotel, că acesta a susținut astfel că sufletul intelectual este o formă pe care a considerat-o totuși incoruptibilă.

[34] Căci în *Metafizica*, XI, după ce arătase că formele nu există înaintea materiilor, căci „numai dacă este omul sănătos, există și sănătatea, iar figura unei sfere de aramă <este> împreună cu sfera de aramă”⁷¹; <Aristotel> se întreabă dacă rămâne în urma <distrugerii> materiei vreo formă. El spune că da, potrivit cu traducerea lui Boethius: „se cuvine cercetat dacă mai rămâne ceva după aceea (adică – după materie); în cazul unora nimic nu oprește aceasta, așa cum este acest suflet, dar nu întru totul, ci doar intelectul. Căci pentru tot sufletul e cu neputință”⁷². Aceasta înseamnă așadar, că el susține că nimic nu interzice ca sufletul, cât privește partea intelectuală, să rămână

după <distrugerea> corpului și totuși să nu existe înaintea acestuia. Pentru că spusese în mod absolut că toate cauzele mișcătoare se află înaintea, nu însă și cele formale, el nu cercetase dacă vreo formă rămâne după <distrugerea> materiei; și spune că nimic nu interzice aceasta pentru forma care este sufletul, cât privește partea sa intelectuală.

[35] Așadar, fiindcă, potrivit spuselor aristotelice, această formă care este sufletul nu rămâne în întregime după <distrugerea> materiei, ci numai intelectul, rămâne de cercetat pentru care motiv sufletul rămâne după materie mai degrabă ca intelect decât ca alte părți, și mai degrabă decât alte forme după <distrugerea> materiei corespunzătoare lor. Este necesar ca motivul acestui fapt să fie extras din spusele aristotelice însele. Căci spunea: „*însă, separat fiind, el este numai ceea ce în realitate este, și numai așa este el nemuritor și etern*”⁷³. S-ar părea că motivul pentru care pare că doar acesta este nemuritor și etern se susține, deoarece numai acesta este separat.

[36] Însă despre ceea ce spune aici, ar putea încăpea o îndoială, deoarece spun unii că este vorba de intelectul posibil; alții – că e vorba de cel activ. Dacă însă se iau în seamă cu grijă spusele lui Aristotel, ambele opinii ne apar ca fiind false⁷⁴. Căci despre fiecare Aristotel spusese că este separat. Rămâne să se înțeleagă prin urmare <că este vorba> de întreaga parte intelectuală, despre care se spune că este separată, deoarece nu dispune de un organ anume, așa cum rezultă din spusele lui Aristotel.

[37] Căci spusese în *Despre Suflet*, I că: „*dacă există vreuna din operațiile sufletului sau din pătimirile lui propriu-zis, s-ar putea admite ca el să fie separat*”⁷⁵. Consecința acestui raționament este următoarea: deoarece fiecare operează în măsura în care este ființă (*ens*), rezultă că fiecare este capabil să opereze în măsura în care este capabil de a fi (*esse*). Așa, formele care nu dețin nici o operație fără comunicare cu materia lor nu săvârșesc nici una, ci compusul este acela care operează prin intermediul formei. Ceea ce înseamnă că formele de acest fel nici nu există propriu-zis, ci numai ceva există prin ele. Căci așa cum nu căldura încălzește, ci ceea ce este cald, tot astfel căldura propriu-zis nu există ci <obiectul> cald este prin căldură. Din această cauză Aristotel spune, în *Metafizica*, XI⁷⁶

faptul că despre accidente nu se spune cu adevărat că sunt ființe (*entia*) ci că sunt **ale ființei** (*entis*).

[38] Același raționament se aplică formelor substanțiale, cărora nu le revine nici o operație fără comunicarea cu materia, cu excepția faptului că formele de acest fel reprezintă principiul faptului de a fi în mod substanțial. Prin urmare, forma căreia îi revine o operație potrivit cu vreo potență sau virtute proprie, fără comunicare cu materia sa, este aceea care are ființă și nici nu este numai prin ființa compusului, ca alte forme, ci mai degrabă compusul există prin ființa acestuia. Și aceasta înseamnă că acea formă care există prin ființa compusului se distruge dacă este distrus compusul. Dar acea formă prin a cărei ființă există însuși compusul, și nu ea prin ființa acestuia, nu este nevoie să fie distrusă odată cu acesta⁷⁷.

[39] Dacă însă cineva ar obiecta împotriva acestora, <spunând că> Aristotel a spus în *Despre Suflet*, I, că „*gândirea, ca iubirea sau ura, nu sunt afecte ale acestuia* (adică: ale sufletului) *ci ale celui care-l posedă, în măsura în care-l posedă. De aceea, când acesta se distruge, nu mai are nici memorie, nici iubire. Aceste două însușiri nu erau ale intelectului ci ale întregului compus, care a pierit*”⁷⁸, ar trebui să i se răspundă prin cuvântul lui Themistius care expune aceasta zicând: „*Aristotel trebuie înțeles aici mai degrabă ca îndoindu-se decât explicând*”⁷⁹.

[40] Dar nu a fost încă respinsă părerea celor care spun că nu există deosebire între intelect și simț. Căci în tot acel capitol se vorbește despre intelect ca despre un simț. Aceasta rezultă îndeosebi acolo unde se arată că intelectul este incoruptibil, fiind asemuit cu simțul care nu se distruge prin bătrânețe. Căci acolo se vorbește punându-se totul sub semnul îndoielii și al condiționatului, ca și cum s-ar cerceta, legând mereu cele care sunt în intelect de cele care sunt în simțuri. Aceasta apare mai ales acolo unde, la începutul soluției spune: „... *întristarea, bucuria, gândirea se prezintă ca niște mișcări* ...”⁸⁰. Dacă însă cineva ar dori cu încăpățănare să spună că Aristotel vorbește aici spre a da determinării, i-ar reveni următorul răspuns: înțelegerea se numește act al legăturii (*actus coniuncti*) nu prin sine, ci prin accident, în măsura în care obiectul ei anume, care

este imaginea (*phantasma*) se află în actul corporal, nu pentru că acest act este exercitat printr-un act corporal.

[41] Dacă însă cineva s-ar întreba apoi: „dacă intelectul nu înțelege în lipsa imaginii, în ce fel va dispune sufletul de operația intelectuală după ce va fi fost separat de corp?” se cuvine ca acela care obiectează aceasta să știe că această întrebare nu se cuvine rezolvată de naturalist. Căci Aristotel, vorbind despre suflet, spune în *Fizica*, II: „*Se află în sarcina filosofiei prime în ce fel se prezintă aceasta ca fiind separabilă și ce este*”⁸¹. Se cuvine însă considerat că acela care este separat va beneficia de un alt mod de înțelegere decât cel neseplat, adică asemeni celorlalte substanțe separate. De unde, nu fără motiv cercetase Aristotel în *Despre suflet*, III dacă intelectul care nu este separat ca mărime înțelege ceva separat. Prin aceasta se dă de înțeles că ceva ar putea fi înțeles ca fiind separat dacă nu poate fi înțeles ca neseplat.

[42] Însă relativ la aceste cuvinte se cuvine în mare măsură cunoscut că fiecare din intelectele de mai sus (adică posibil și activ) fusese numit separat, dar aici acesta nu este întru nimic separat. Căci el este separat în măsura în care nu reprezintă un act al organului, iar neseplat în măsura în care este o parte sau o potență a sufletului care este un act al corpurilor, după cum a fost spus mai sus. Se poate însă reține cu cea mai mare siguranță că Aristotel a răspuns acestor întrebări în cele pe care rezultă că le-a scris despre substanțele separate, din cele spuse la începutul *Metafizicii*, XII, <într-o lucrare> ale cărei cărți se pare că sunt în număr de zece, deși netraduse încă în limba noastră, dar pe care eu le-am văzut deja⁸².

[43] Potrivit cu aceasta reiese, prin urmare, că argumentele înfățișate împotriva nu dețin necesitatea. Sufletului îi aparține în mod esențial unirea sa cu corpul; dar aceasta este împiedicată prin accident, și nu din partea sufletului ci din aceea a corpului, care este corupt, după cum sufletul tinde cu ușurință să fie sus, iar a fi ușor înseamnă a fi sus, după cum spune Aristotel în *Fizica*, VIII: „*se întâmplă totuși, printr-o anumită piedică, să nu fie sus*”⁸³. Iar de aici rezultă soluția celuilalt raționament. Căci, după cum cele ce dețin natura de a fi sus sunt aceleași ca număr și ca specie, chiar dacă uneori se

află sus iar altele nu, din pricina unei piedici: astfel diferă ca specie cele două forme dintre care una deține natura de a fi unită corpului iar cealaltă nu o are. Dar totuși pot fi unul și același ca număr și ca specie, având ca natură aceea de a fi unite cu corpul, chiar dacă uneori sunt unite ca și act iar altele nu, din cauza unei piedici.

[44] Până aici însă ei se folosesc în erorile lor de ceea ce spune Aristotel în lucrarea *Despre generarea animalelor*, că „numai intelectul provine din afară și este, singur, divin”⁸⁴. Însă nici o formă care este un act al materiei nu provine din afară (*advenit de foris*) ci este extrasă (*educitur*) din potența materiei. Prin urmare intelectul nu ar fi formă a corpului. Iar ei obiectează că orice formă a corpului compus este cauzată de niște elemente, ceea ce înseamnă că, dacă intelectul ar fi forma corpului uman, nu ar fi în mod extrinsec ci ar fi cauzat de niște elemente. Ei însă obiectează mai apoi, relativ la aceasta, <spunând> că ar rezulta ca vegetativul și senzitivul să fie în mod extrinsec. Aceasta este împotriva lui Aristotel, mai cu seamă dacă ar exista o substanță a sufletului, ale cărei potențe să fie: vegetativă, senzitivă și intelectuală; deoarece intelectul este în mod extrinsec, potrivit lui Aristotel.

[45] Respingerea acestora ne apare însă la îndemână din cele spuse mai înainte. Deoarece se spune că orice formă este extrasă din potența materiei, s-ar părea că se cuvine cercetat ce anume înseamnă a extrage forma din potența materiei. Căci dacă aceasta nu înseamnă nimic altceva decât ca materia să preexiste în potență în vederea formei, nimic nu interzice să spunem astfel că materia corporală a preexistat în potență în vederea sufletului intelectual. Căci Aristotel spune în lucrarea *Despre generarea animalelor*: „s-ar părea că fiecare sămânță de acest fel (adică toate acelea care s-au separat după semințe) trăiește la început o viață de plantă; este evident că trebuie să spunem același lucru și despre sufletul senzitiv și cel intelectual. Căci toate sunt în mod necesar în potență mai întâi și apoi în act”⁸⁵.

[46] Dar pentru că potența se spune în vederea actului⁸⁶, este necesar ca fiecare să fie în potență după aceeași rațiune după care îi revine să fie în act. A fost însă arătat că celorlalte forme, care nu dețin o operație fără comunicare cu materia, le

revine să fie în act astfel încât ele mai mult aparțin celor compuse și oarecum coexistând cu acestea, decât să aibă o ființă proprie a lor. Aceasta înseamnă că, după cum întreaga ființă a acestora se află în îmbinare cu materia, tot astfel se spune că sunt extrase în totalitate din potența materiei. Dar pentru că sufletul intelectual deține o operație în lipsa corpului, ființa sa nu există numai în îmbinarea cu materia, deci nu se poate spune că este extrasă din materie ci mai degrabă provine dintr-un principiu extrinsec. Iar aceasta rezultă din cuvintele lui Aristotel: „numai intelectul provine din afară și este, singur, divin”. Și precizează cauza <acestui fapt> adăugând: „operația corporală nu comunică cu nici una din operațiile acestuia”.

[47] Sunt însă uimit de unde vine cealaltă obiecție, că, dacă sufletul intelectual ar fi forma corpului compus, acesta ar fi cauzat din amestecul elementelor, deoarece nici un suflet nu este cauzat din amestecul acestora. Căci Aristotel zice, îndată după cele spuse mai înainte, că „Toate potențele sufletului par să stea în comunitate cu un corp și cu pomenitele elemente mai apropiate de divin. Precum se deosebesc sufletele între ele în mai nobile și mai umile, tot astfel diferă și aceste naturi <corporale>. Există pentru toate ceva în sămânță care o face pe ea să fie roditoare, și de aceea este numită caldă. Aceasta nu este nici foc, nici o potență de acest fel, ci o oarecare suflare cuprinsă în sămânță și în spumă, care este în analogie cu elementele astrelor”⁸⁷. Prin urmare, din amestecul elementelor nici sufletul intelectual și nici măcar cel senzitiv nu sunt produse.

[48] Ceea ce însă se obiectează în al treilea rând, anume faptul că ar urma ca vegetativul și senzitivul să fie extrinsec, nu se poate susține. Căci rezultă din cuvintele lui Aristotel că el a lăsat neclar dacă intelectul diferă de celelalte părți ale sufletului ca subiect și ca loc, după cum o spusese Platon, sau numai după rațiune. Dacă se stabilește că sunt identice ca subiect, după cum este mai adevărat, de aici nu rezultă nimic care să prezinte vreun neajuns. Căci Aristotel spune, în *Despre Suflet*, II, că „La fel stă cazul cu noțiunile despre figurile geometrice ca și cu sufletul. Totdeauna, într-o ordine, stă ca temei în potență ceea ce precede, atât la figurile geometrice cât și la cele

*însuflețite, cum într-un pătrat este triunghiul, iar în senzitiv este vegetativul*⁸⁸.

[49] Dar dacă și intelectul este identic <cu acestea> ca subiect (ceea ce el pune la îndoială), s-ar cuveni să se spună în același fel că vegetativul și senzitivul sunt cuprinse în intelectiv, după cum triunghiul și pătratul se află în pentagon. Însă pătratul reprezintă o figură pur și simplu diferită ca specie de triunghi, dar nu față de triunghiul care este el însuși ca potență, și nici așa după cum <figura> cu patru <laturi> este față de aceea cu trei <laturi> care există în mod separat. Dar dacă s-ar lua în seamă faptul că figurile diverse sunt produse de cauze diverse, triunghiul care există separat de pătrat ar avea o altă cauză producătoare decât pătratul, după cum are și o altă specie. Dar triunghiul care se află în pătrat ar avea aceeași cauză producătoare.

[50] Așadar vegetativul care există separat de senzitiv reprezintă o altă specie a sufletului și are o altă natură producătoare. Dar totuși va exista aceeași natură producătoare pentru senzitiv și vegetativul care se află cuprins în acesta. Așadar, dacă se spune astfel că vegetativul și senzitivul care sunt cuprinse în intelectiv provin dintr-o cauză extrinsecă în raport cu aceea de la care provine intelectivul, nu rezultă nimic nepotrivit. Căci este potrivit ca efectul unui agent superior să dețină o virtute pe care o deține și efectul unui agent inferior, și încă în mai mare măsură. Aceasta înseamnă că și sufletul intelectiv, chiar dacă provine de la un agent exterior, deține totuși niște virtuți pe care le au sufletul vegetativ și senzitiv care provin de la agenți inferiori.

Prin urmare, cercetând cu atenție aproape toate spusele lui Aristotel relative la intelectul uman, reiese faptul că, pentru el, sufletul uman este un act al corpului iar intelectul posibil reprezintă o parte sau o potență a acestuia.

Capitolul 2

Despre susținerile altor peripatetici privind intelectul posibil la om

*V*a trebui acum [51] să cercetăm și opiniile altor peripatetici în aceeași chestiune. Și vom lua în considerare începutul spuselor lui **Themistius** din *Comentariul* lui la *Despre suflet*¹, unde spune astfel: „*acest intelect pe care îl numim în potență... e mai degrabă conatural sufletului* (adică: „decât cel activ“), *însă nu mă refer la orice suflet, ci numai la cel omenesc. Și după cum lumina care întâlnește posibilitatea văzului și a culorii, aduce văzul și culorile în act, tot astfel și acest intelect, care... nu aduce în act doar intelectul, ci instituie, printr-o potență inteligibilă, un inteligibil în act.*” Și puțin mai jos concludе: „*Rațiunea care leagă arta de materie este aceeași cu aceea care leagă intelectul poetic² de acela care se află în potență... motiv pentru care are loc în noi înțelegerea atunci când dorim. Dar nu este vorba de o artă exterioară materiei ... ci intelectul poetic cuprinde întreaga potență a intelectului, ca și cum constructorul față de lucru și făurarul față de aramă nu ar avea nici un raport de exterioritate, ci ar fi în putere de a le pătrunde pe acestea întru totul. Căci astfel și acel intelect care, potrivit cu actul, îl cuprinde pe cel aflat în potență, devine una cu acesta.*”

[52] Iar mai jos încă: „*Prin urmare nu suntem cu intelectul când în act, când în potență. Pentru că în toate cele compuse din ceea ce este în potență și ceea ce este în act, există o diferență între ceea ce este <lucrul acesta> (hoc) și*

faptul că este (esse), înseamnă că eu voi fi una iar faptul că eu sunt – altceva³. Iar eul este compus, ca intelect, din act și din potență, însă faptul că eu sunt – din ceea ce este în act. Prin acest motiv, cele pe care le gândesc și cele pe care le scriu, le scrie într-adevăr intelectul compus din act și potență, dar le scrie nu ca și potență ci în calitate de act; aceasta înseamnă pentru sine faptul că operează“. Iar puțin mai încolo revine mai clar: „Așadar, după cum există o diferență între animal și faptul că animalul este, iar faptul că el este provine de la sufletul lui, tot astfel una sunt eu și faptul că eu sunt. Faptul că sunt îmi provine din suflet, dar nu din tot sufletul, adică nu de la cel senzitiv, care servea ca materii puterii de întruchipare, nici de la aceasta din urmă care servește ca materie potenței intelectului. Și nici de la această potență a intelectului, care stă ca materie pentru cel poietic. Prin urmare faptul că eu sunt provine numai de la cel poietic.“ Și puțin mai încolo adaugă: „Înaintând până aici natura s-a oprit, ca și cum nu ar fi avut nimic mai demn căruia să-i devină subiect⁴. Așadar, noi suntem intelectul activ“.

[53] Apoi, respingând anumite opinii, spune: „așa cum o spusese mai înainte, (adică: Aristotel) că în toată natura există o diferență între ceea ce este ca materie și ceea ce mișcă sau determină materia, el spune cu necesitate că aceste diferențe există și în suflet, iar cel dintâi fel de intelect este astfel încât să devină toate, iar celălalt să producă în toate. El spune că există în suflet un asemenea intelect și reprezintă pentru sufletul omenesc partea cea mai demnă de onoare“. Ceva mai încolo spune: „Din aceleași scrieri rezultă confirmarea a ceea ce pretinde (adică: Aristotel) anume fie că intelectul activ este ceva ce ne aparține, fie că suntem noi înșine“. Prin urmare, rezultă din spusele de mai înainte ale lui Themistius faptul că nu doar intelectul posibil este numit parte a sufletului, ci și cel activ, și că Aristotel sesizase aceasta. Și apoi, că omul este ceea ce este nu datorită sufletului senzitiv, așa cum mint unii, ci din partea intelectuală și anume aceea care este mai importantă.

[54] Nu am cunoscut scrierea lui **Theofrast**⁵, dar Themistius introduce în comentariul său spusele acestuia, spunând că „este mai bine să luăm în seamă cele spuse de Theofrast despre intelectul care este în potență și despre cel care este în act.

Despre cel care se află în potență spune: dar intelectul care există oarecum din afară și oarecum suprapus, este totuși conatural? Și care este natura acestuia? Căci acesta nu este întru nimic potrivit actului, ci întru totul potrivit potenței, așa cum se întâmplă în cazul simțurilor. Căci nu se cuvine să se susțină ca niciunul să nu fie astfel, căci este contestabil, ci ca o potență care stă drept subiect, după cum se întâmplă în cele materiale. Prin urmare acesta care este din afară se cuvine considerat nu ca fiind ceva adăugat ci ca fiind cuprins în primă clipă de viață.“

[55] Astfel, Theofrast, deoarece formulase două întrebări (prima: în ce fel intelectul posibil provine extrinsec și totuși ne este conatural; și a doua: care este natura intelectului posibil?) răspunde primei întrebări prin cea de-a doua: aceasta există în toate potențele nu ca și cum nu ar exista nimic⁶ ci așa cum există simțurile în raport cu cele sensibile. Iar de aici apare ca și concluzie răspunsul la cea dintâi întrebare, anume că ceea ce are o proveniență exterioară nu trebuie înțeles ca fiind ceva adăugat în mod accidental sau dintr-un timp anterior, ci de la naștere (*primo generatione*), după cum conține și înțelege natura umană.

[56] Însă ceea ce considerase **Alexandru**⁷, că intelectul posibil reprezintă forma corpului, este mărturisit și de Averroes, chiar dacă, după părerea mea, acesta a preluat răstălmăcit cuvintele lui Alexandru, așa cum a preluat și spusele lui Themistius, opus înțelegerii acestuia⁸. Căci <el spune> că Alexandru susținuse că intelectul posibil nu este altceva decât o pregătire, care se află în natura umană, în vederea intelectului activ și al celor inteligibile, iar el nu a înțeles prin această pregătire decât o potență intelectuală care se află în suflet în vederea celor inteligibile. Și, apoi, <Alexandru> a spus că aceasta nu prezintă în corp o virtute, deoarece o asemenea potență nu corespunde unui act corporal, și aceasta nu pentru că în corp nici o pregătire nu reprezintă o virtute, așa cum reclama Averroes.

[57] Și atunci când facem trecerea de la greci la arabi, este mai întâi evident că **Avicenna**⁹ a considerat intelectul ca pe o virtute a sufletului care este forma corpului. Căci el spune astfel în lucrarea sa *Despre suflet*: „*intelectul activ* (adică poietic –

practicus) are nevoie de corp și de virtuțile corporale la toate acțiunile sale. Însă intelectul contemplativ are nevoie de corp și de virtuțile lui, dar nu mereu și nu într-un tot. Căci el își ajunge sieși și prin sine. Niciunul dintre acestea însă nu este sufletul, ci sufletul este acela care deține aceste virtuți și, așa cum vom declara mai încolo, reprezintă o substanță solitară, cu alte cuvinte prin sine, care deține aptitudini în vederea acțiunii, dintre care există unele care nu se desăvârșesc decât prin instrumente și prin folosirea lor în vreun fel, și sunt altele cărora nu le sunt necesare, în vreun fel, instrumentele“. La fel, în prima parte, spune: „sufletul uman reprezintă desăvârșirea primă a corpului natural instrumental¹⁰, potrivit cu care i se atribuie acestuia făptuirea unor acte prin alegere deliberată și decizia de a medita, potrivit cu care înțelege universalele“¹¹. Dar este adevărat că după aceea spune și arată că „sufletul omenesc“, potrivit cu ceea ce îi este propriu, adică puterea intelectuală, „nu este în relație cu corpul ca o formă și nici nu are nevoie să i se pregătească o formă“.

[58] Și apoi se cuvin adăugate cuvintele lui **Algazel**¹², care spune: „după cum amestecul elementelor fusese de o egalitate atât de frumoasă și desăvârșită încât nu se poate găsi una mai subtilă și mai frumoasă ... atunci să devină aptă să primească de la dătorul formelor acea formă mai frumoasă ca altele, care este sufletul omului. Acest suflet dispune de două virtuți: una operatoare și una știutoare“, pe care o numește intelect, așa cum rezultă din cele ce urmează. Și totuși, după aceea el arată prin multe argumente faptul că operația intelectului nu are loc printr-un organ corporal.

[59] Noi însă pusesem aceasta ca o premisă, nu ca și cum am fi dorit să respingem cu ajutorul autorității filosofilor pomeniți croare, ci ca să arătăm că nu numai latinii, ale căror spuse unii nu le cunosc, ci chiar grecii și arabii¹³ au simțit că intelectul este o parte sau o potență sau o virtute a sufletului care este forma corpului. De aceea mă întreb cu mirare de la care peripatetici se fălesc ei că au luat această eroare, de nu cumva ei doresc mai puțin să gândească în consonanță cu anumiți peripatetici decât să rățească laolaltă cu Averroes, care nu a fost totuși un peripatetic ci mai degrabă un denigrator al filosofiei peripatetice¹⁴.

Capitolul 3

Argumente menite să analizeze unitatea intelectului posibil

*F*iind aşadar arătat, [60] din cuvintele lui Aristotel şi ale altora care i-au urmat, că intelectul reprezintă o potenţă a sufletului care este o formă a corpului, deşi această potenţă care este intelectul nu reprezintă actul vreunui corp, „*deoarece nici unul din actele acestuia nu este comun cu actul corpului*“¹, precum spune Aristotel, se cuvine cercetat prin argumente ce anume este necesar să se admită relativ la aceasta. Şi pentru că, potrivit doctrinei aristotelice, este necesar ca principiile actelor să fie extrase din acte, s-ar părea că intelectul trebuie considerat prin actul său propriu, care este înţelegerea.

[61] Iar pentru aceasta nu putem avea un argument mai solid decât acela pe care îl oferă Aristotel, iar acesta este expus astfel: „*sufletul este acela prin care (quo) trăim şi simţim şi desfăşurăm gândirea mai întâi, ca şi cum ar fi o raţiune şi o specie*“² a corpului cuiva. Şi apoi se sprijină pe acest raţionament, căci spune despre acesta că este o demonstraţie. Căci la începutul capitolului spune astfel: „*vorbirea care dă o definiţie trebuie să evidenţieze nu doar ceea ce este <prezent>, cum spun cele mai multe definiţii, ci trebuie să determine şi cauza şi s-o lumineze*“³; şi el dă ca exemplu: după cum se arată ce este cvadratura, adică pătratul prin descoperirea liniei medii proporţionale⁴.

[62] Însă este evidentă puterea acestei demonstraţii şi faptul că ea nu poate fi respinsă, deoarece oricine ar dori să se

îndepărteze de la această cale, este în mod necesar dispus la o exprimare nepotrivită. Căci este clar că el înțelege în acest caz omul singular: căci nu ne-am desfășura cercetarea în privința intelectului, de nu am fi înțeles, și atunci când cercetăm în privința intelectului, nu ne întrebăm asupra altui principiu decât asupra aceluia pe care îl înțelegem. De unde, spune și Aristotel „*mă refer la intelectul prin care sufletul gândește și concepe*”⁵. Iar el concludă spunând că dacă există vreun principiu prim prin care înțelegem, este nevoie ca acesta să fie forma corpului, deoarece el însuși arătase mai înainte că aceea de la care ceva mai întâi este săvârșit este forma. Și aceasta rezultă din raționamentul potrivit căruia fiecare <lucru> acționează în măsura în care este în act; însă fiecare există în act grație formei, de unde rezultă că aceea de la care pornind mai întâi acționează ceva, este formă.

[63] Dacă însă ai spune că începutul actului de a înțelege, pe care îl numim înțelegere, nu este formă, ar fi nevoie să găsești modul în care acțiunea unui principiu să fie acțiunea aceluiași om. Unii au încercat să exprime aceasta în mod felurit. Unul dintre aceștia, Averroes, considerând în acest fel că principiul înțelegerii, care este numit *intelect posibil*, nu este sufletul și nici o parte a acestuia, decât în mod echivoc, ci mai degrabă este o anumită substanță separată, a spus că înțelegerea realizată de acea substanță separată reprezintă înțelegerea mea sau a altuia, în măsura în care acel intelect posibil leagă pentru mine sau pentru tine prin imagini cele ce sunt în mine și în tine. El spunea că aceasta se petrece astfel: specia inteligibilă, care devine una cu intelectul posibil, deoarece este forma și actul acestuia, are două subiecte⁶: unul dintre ele îl reprezintă imaginile însele, celălalt este intelectul posibil. Prin urmare intelectul posibil se află astfel în continuitate cu noi prin forma lui datorită imaginilor care mijlocesc; și astfel, în timp ce intelectul posibil înțelege, și omul înțelege⁷. Însă faptul că aceasta nu înseamnă nimic rezultă în trei feluri.

[64] Mai întâi, deoarece această continuitate dintre intelect și om nu ar fi potrivită cu momentul nașterii sale⁸. Așa după cum spune Theofrast și arată și Aristotel în *Fizica*, *II*⁹, acolo unde spune că limita naturală a considerării formei se

face în vederea formei potrivit cu care omul este generat de om și de soare. Este însă evident că limita considerării naturale se află în intelect. Potrivit însă spusei lui Averroes, intelectul nu ar intra în continuitate cu omul în urma generării sale ci numai conform operației simțurilor, în măsura în care simțitorul este în act. Căci imaginația este pusă în mișcare de către simț în urma actului, așa cum se spune și în *Despre suflet*¹⁰.

[65] În al doilea rând, deoarece această unire nu ar fi potrivit cu un anume unu ci urmează o diversitate. Căci este evident că specia inteligibilă, așa cum se află în imagini, este înțeleasă în potență, dar în intelectul posibil ea se află după cum este înțeleasă în act, abstrasă din imagini. Prin urmare, dacă specia inteligibilă nu reprezintă forma intelectului posibil decât în măsura în care este abstrasă din speciile inteligibile, rezultă că <intelectul posibil> nu se continuă în imagini prin specia inteligibilă ci mai degrabă este separat de acestea. Afară doar dacă nu s-ar spune că intelectul posibil se continuă în imagini după cum o oglindă se continuă cu un om al cărui chip (*species*) apare în oglindă. Însă o asemenea continuitate este evident că nu este suficientă în vederea continuității actului. Este însă clar că acțiunea oglinzii, care este reprezentarea, nu poate fi, din acest motiv, atribuită omului. Aceasta înseamnă că nici acțiunea intelectului, din cauza legăturii (*copulationem*) de mai înainte nu poate fi atribuită acestui om care este Socrate, așa încât acest om să înțeleagă în acest fel.

[66] În al treilea rând, dat fiind că forma intelectului posibil și ceea ce este totodată în imagini reprezintă, ca număr, una și aceeași specie inteligibilă, nici o legătură (*copulatio*) nu este suficientă pentru ca omul să înțeleagă. Căci este evident că prin specia inteligibilă ceva este înțeles și prin potența intelectuală cineva înțelege. Căci, după cum prin specia inteligibilă se sesizează una, altceva se sesizează prin potența senzitivă. Aceasta înseamnă că peretele în care se află culoarea (a cărei specie sensibilă se află în văz) este văzut <dar> nu vede, însă animalul care deține o potență vizuală în care se află o asemenea specie, vede. Însă legătura intelectului posibil cu omul în care se află imaginile a căror specie se află în intelectul posibil, este de același fel cu legătura dintre peretele pe care se află culoarea

și vederea în care se află specia culorii lui. Așadar, după cum peretele nu vede însă culoarea este văzută, tot astfel ar rezulta că omul nu ar înțelege, dar imaginile lui ar fi înțelese de intelectul posibil. Este prin urmare cu neputință să rămână validă poziția lui Averroes privind înțelegerea omului¹¹.

[67] Există unii care, văzând că nu se poate susține calea lui Averroes despre înțelegerea omului, au schimbat această cale cu o alta, spunând că intelectul este unit cu corpul asemeni unui motor¹² și astfel, în măsura în care din intelect și din corp se face una, precum din mișcător și din mișcat, intelectul reprezintă o parte a celui om, iar apoi operația intelectului este atribuită celui om așa cum vederea, care este o operație a ochiului, este atribuită acestui om. Se cuvine însă cercetat, de către cei ce susțin aceasta, ce este acest singular care este Socrate: dacă Socrate este doar intelectul, care este motor, sau este și cel mișcat de acesta, care este corpul mișcat de sufletul vegetativ și de cel senzitiv, sau dacă este compusul acestora. Și după cum se vede din poziția lui <Averroes, el pare> să accepte ce-a de-a treia <ipoteză>, că Socrate este un compus al acestora.

[68] Să ne îndreptăm atunci împotriva acestora folosind argumentația lui Aristotel din *Metafizica*, VIII¹³: ce este prin urmare ceea ce face ca omul să fie unul? „*Pentru toate lucrurile care au mai multe părți și a căror întregime nu este doar o îngrămădire, ci sunt un întreg datorită părților; există o rațiune de a fi unu (ratio unum essendi): așa cum se întâmplă în cazul contactului pentru unele, al lipirii pentru altele, sau a altceva de același fel... Dacă însă este astfel, precum spunem noi: pe de o parte materia, pe de alta forma, apoi de-o parte lucrul posibil, pe de alta lucrul în act, nu se va mai găsi astfel nici o dificultate*“¹⁴.

[69] Dar dacă tu vei spune că Socrate nu este pur și simplu un unu, ci un unu ca și asamblare a mișcătorului cu mișcatul, ar rezulta multe nepotriviri. Mai întâi, deoarece fiecare este în același fel unu și ființă, ar rezulta că Socrate nu ar fi o ființă (*ens*) și nu s-ar afla într-o specie sau gen. Și apoi, că nu deține o anumită acțiune, deoarece acțiunea nu aparține decât ființei. Ceea ce înseamnă că nu vom spune că înțelegerea navigatoru-

lui revine la înțelegerea întregului care este nava laolaltă cu navigatorul, ci numai a navigatorului. Și în același fel înțelegerea nu va mai fi actul lui Socrate ci doar a intelectului care se folosește de corpul lui Socrate. Căci numai în întregul care este unu și ființă acțiunea părții lui reprezintă acțiunea întregului. Iar dacă cineva s-ar exprima altfel, exprimarea lui ar fi improprie.

[70] Și dacă tu vei spune că în acest fel cerul este înțeles prin motorul său, această exprimare reprezintă o asumare a ceva mai dificil. Căci prin intelectul uman noi trebuie să ajungem la cunoașterea intelectelor superioare, și nu invers. Căci dacă se spune într-adevăr că acest individ, care este Socrate, este un corp însufletit de un suflet vegetativ și senzitiv, după cum pare să rezulte de la cei ce susțin că omul acesta este constituit în specie nu prin intelect ci prin sufletul senzitiv înnobilit printr-o anumită iluminare (*illustratione*) sau legătură (*copulatione*) cu intelectul posibil, atunci intelectul nu se va raporta la Socrate decât ca un mișcător la un mișcat. Dar potrivit cu acțiunea intelectului, care este înțelegerea, aceasta nu se poate cu nici un chip atribui lui Socrate. Acest lucru rezultă în mai multe feluri.

[71] Mai întâi prin ceea ce Filosoful spune în *Metafizica*, -IX, că „*în toate cazurile în care, în afară de întrebuintarea potenței se mai produce și altceva, actul se află cuprins în lucrul produs. Astfel, construirea este în construcție, iar țeserea în ceea ce s-a țesut. Așa se întâmplă și cu celelalte și, în genere, mișcarea este cuprinsă în lucrul mișcat. Dar în cazurile în care, în afară de activitatea lucrului respectiv, nu există un alt produs, actul există în agentul însuși. Astfel, vederea este în cel care vede, iar contemplarea în cel care contemplă*”¹⁵. Prin urmare, chiar dacă se consideră că intelectul este unit cu Socrate ca un mișcător, nu se înaintează astfel cu nimic înspre ceea ce <înseamnă faptul> că înțelegerea se află în Socrate și nici că Socrate înțelege: căci înțelegerea reprezintă o acțiune care se află numai în intelect. De aici rezultă chiar că este fals ceea ce spun ei, că intelectul nu este actul corpului ci înțelegerea însăși. Căci nu se poate să existe actul înțelegerii cuiva pentru care nu există un act al intelectului: căci înțelegerea nu are loc

decât în intelect, după cum nici vederea nu este decât în văz, și, de unde nici vederea nu poate fi a altuia decât a celui căruia îi aparține actul văzului.

[72] În al doilea rând, deoarece acțiunea mișcătorului nu se atribuie în mod propriu instrumentului sau celui mișcat ci mai curând dimpotrivă, acțiunea instrumentului este atribuită în principal mișcătorului. Căci nu se poate spune că fierăstrăul dispune de meșter, însă se poate spune că meșterul taie – ceea ce reprezintă lucrarea fierăstrăului. Însă operația proprie intelectului este înțelegerea: de unde, dat fiind că înțelegerea ar fi o acțiune de trecere într-un altul, așa cum este mișcarea, nu rezultă de aici că înțelegerea s-ar referi la Socrate, dacă intelectul ar fi unit cu el numai ca un motor.

[73] În al treilea rând, deoarece în cazul acțiunilor de trecere într-un altul, acțiunile mișcătorilor și mișcaților se atribuie într-o manieră opusă, despre o construire se spune că o construiește un constructor, iar despre construcție că este construită. Dacă, prin urmare, înțelegerea ar fi acțiunea de trecere într-un altul, precum este mișcarea, până aici încă nu s-ar putea spune despre Socrate că înțelege, în sensul în care intelectul ar fi unit lui asemeni unui motor, ci mai degrabă că intelectul ar înțelege și Socrate ar fi înțeles. Sau poate că intelectul, atunci când înțelege, l-ar mișca pe Socrate, iar Socrate ar fi mișcat.

[74] Se întâmplă însă uneori ca acțiunea mișcătorului să fie transpusă în lucrul mișcat, așa cum mișcarea însăși mișcă din ceea ce este mișcat, iar cel încălzit încălzește. S-ar putea așadar spune vreunui că mișcarea provocată de intelect, care mișcă înțelegând, înțelege din ceea ce mișcă ea însăși. Însă acestei susțineri Aristotel i se pune împotrivă în *Despre Suflul*, II, <în locul> de la care scrierea aceasta își ia începutul. După ce spusese că ceea ce știm mai întâi și ceea ce ne însănătoșește este forma, adică știința și sănătatea, adaugă: „s-ar părea că în cel care este afectat și care este dispus stă ca temei actul producătorilor”¹⁶. Iar Themistius, în comentariul său, spune: „chiar dacă uneori știința și sănătatea provin de la alții, de pildă de la învățător și de la medic, vom arăta totuși că actul celor care împlinesc ceva se află în acela care pătimește și se află într-o anumită dispoziție, așa cum am arătat <în scrierile

noastre> despre natură. " Prin urmare aceasta este intenția lui Aristotel și ea este în mod evident adevărată, căci atunci când cel mișcat mișcă și are acțiunea mișcătorului, în mod necesar este în el (*insit*) actul mișcătorului, de la care deține în acest fel acțiunea. Și acesta este cel dintâi prin care acționează și este actul și forma acestuia, după cum ceva care este încălzit încălzește prin căldura care se află în el de la cel care l-a încălzit.

[75] Aceasta ar însemna că intelectul mișcă sufletul lui Socrate, fie iluminându-l, fie într-un alt mod oarecare: ceea ce a rămas din impresia <produsă> de intelect în Socrate este acela prin care Socrate înțelege mai întâi. Dar despre acela prin care Socrate înțelege mai întâi, după cum simte prin simț, Aristotel a arătat că se află în întregime în potență, și de aceea nu are o natură determinată, afară de faptul de a fi posibil, și prin urmare că nu se amestecă cu corpul ci este separat. Dacă este dat prin urmare faptul că există un intelect separat care îl mișcă pe Socrate, este totuși necesar ca și acest intelect posibil, despre care vorbește Aristotel, să fie în sufletul lui Socrate, așa cum este și simțul, care este în potență față de toate sensibilele prin care Socrate simte.

[76] Dacă însă se spune că individul acesta care este Socrate nu este nici un compus din intelect și un corp neînsuflețit, nici nu este doar un corp însuflețit ci este numai intelect, aceasta este opinia lui Platon care, așa precum citează Grigore din Nyssa, „*din cauza acestei dificultăți nu consideră că omul este din trup și suflet, ci suflet care se folosește de trup și este ca și cum ar fi introdus în trup*”¹⁷. Dar și Plotin, așa precum reia Macrobius¹⁸, atestă faptul că omul este suflet, spunând astfel: „*prin urmare cel care vede nu este omul adevărat, ci el este cel care conduce pe cel care <pare> să vadă. Astfel, deoarece la moartea animalului însuflețirea încetează, corpul se prăbușește golit de stăpânul său. Și aceasta este ceea ce se vede în omul muritor. Dar sufletul, care este omul adevărat, este străin de orice condiție muritoare.*” Intr-adevăr, acest Plotin, unul dintre marii comentatori, este considerat între comentatorii lui Aristotel, așa cum arată Simplicius în comentariul său la *Categorii*¹⁹.

[77] Iar această părere nici nu pare foarte străină de spusel lui Aristotel. Căci el spune, în Etica <Nicomahică>, IX, că „*stă în firea omului virtuos să depună eforturi în vederea binelui, făcând asta pentru sine însuși, adică pentru partea intelectuală a sufletului său, în care trebuie să recunoaștem ființa însăși a fiecăruia dintre noi*”²⁰. El nu spune aceasta deoarece omul ar fi doar intelect, ci pentru că ceea ce este în om mai important este intelectul. De unde, în cele ce urmează el spune că „*așa cum o cetate sau orice alt tip de organizare înseamnă mai presus de orice partea sa ce deține autoritatea supremă, la fel este și în cazul omului*”²¹. Eu sunt de părere că prin acest mod atât Themistius, în cele de mai jos, cât și Plotin, în cele citate acum, au spus că omul este suflet sau intelect.

[78] Că omul nu este numai un intelect sau numai un suflet, se dovedește în mai multe feluri. Mai întâi, după Grigore de Nyssa, care adaugă reluând opinia lui Platon: „*acest discurs conține ceva dificil sau insolubil. Căci în ce fel poate să fie sufletul una cu îmbrăcămintea lui? Căci tunică este altceva decât cel îmbrăcat*”²². În al doilea rând, întrucât Aristotel arată în *Metafizica*, VII, că „*omul și calul și altele asemănătoare nu sunt doar formă, ci un întreg <compus> din materie și din formă ca universale, iar un singular este prin materia sa ultimă, precum Socrate, și în cazul altora, la fel*”²³. Și el a arătat aceasta prin faptul că nici o parte a corpului nu poate fi definită fără o parte a sufletului. Și odată stins sufletul, nici ochiul și nici inima nu se mai rostesc decât echivoc. Aceasta nu s-ar întâmpla dacă omul sau Socrate ar fi numai intelect sau suflet. În al treilea rând, ar însemna că, de vreme ce intelectul nu mișcă decât prin voință, precum se arată în *Despre Suflet*, III, acesta ar privi lucrurile supuse voinței, omul și-ar opri corpul când ar dori și l-ar porni după dorință: se vede în mod clar că aceasta este fals, tot așa precum rezultă că intelectul nu este unit cu Socrate numai ca un motor.

[79] Și, dacă aceasta ar fi fost astfel, nimic nu l-ar fi ajutat pe Socrate să înțeleagă, în sensul de a realiza înțelegerea. Cei care doresc să apere o asemenea poziție, fie să mărturisească că nu se înțeleg <pe ei înșiși> și că este nedemn să se dispute cu dâșii, fie să mărturisească ceea ce conclud Aristotel: că acelea prin care mai întâi înțelegem sunt specia și forma.

[80] Se poate reține de aici că fiecare om este așezat într-o specie anume. Dar fiecare specie este împărțită după formă. Prin urmare forma este aceea potrivit căreia este împărțit omul acesta. Fiecare este însă împărțit după acea specie care este principiul operației proprii speciei <respective>. Însă operația proprie omului, în măsura în care este om, este înțelegerea, căci prin aceasta se deosebește de celelalte animale: și apoi Aristotel a stabilit această operație ca fiind fericirea ultimă. Însă principiul prin care înțelegem este intelectul, după cum spune Aristotel. Prin urmare este necesar ca acesta să fie unit cu corpul ca o formă, nu așa cum potența intelectuală reprezintă actul vreunui organ, ci ca o virtute a sufletului care este actul corpului natural dotat cu organe.

[81] Și în plus, potrivit acelor poziții, ar fi distruse principiile filosofiei morale, căci, ceea ce se află în noi este sustras. Căci nimic nu este în noi decât prin voință, de unde numim și tot ceea ce este în noi ca fiind *voluntar*. Însă voința se află în intelect, după cum rezultă din spusele lui Aristotel din *Despre Suflet*, III²⁴, și prin faptul că în substanțele separate există intelect și voință, și prin faptul că a iubi și a urî țintește prin voință ceva în universal, așa cum urâm genul tâlharilor, așa cum spune Aristotel în *Retorica* sa²⁵.

[82] Prin urmare, dacă intelectul nu este, pentru omul acesta, ceva care să fie cu adevărat una cu el, ci este unit cu el doar prin imagini sau ca un motor, nu va exista în el nici voință, ci numai în intelectul separat. Și astfel, omul nu va fi stăpânul actului său propriu și nici vreunul din actele sale nu va fi lăudabil sau de blamat. Aceasta înseamnă a risipi principiile filosofiei morale. Intrucât aceasta este absurd și contrar vieții umane (căci nu ar mai fi necesare nici sfaturile și nici legile), rezultă că intelectul este unit cu noi pentru ca din acesta și din noi să fie una. Aceasta nu se poate întâmpla cu adevărat decât așa cum a fost spus, adică să fie o potență a sufletului care este unită cu noi ca o formă. Rămâne de reținut aceasta fără nici o îndoială, nu din cauza unei revelații a credinței, așa cum spun aceștia, ci pentru că sustragerea s-a operat împotriva celor ce apar în chip manifest.

[83] Argumentele pe care ei le aduc împotriva nu sunt dificil de respins. Căci ei spun că de pe această poziție rezultă că intelectul reprezintă forma materială și ea nu ar fi golită de toate naturile celor sensibile, și în consecință tot ceea ce ar fi primit în intelect ar fi primit ca într-o materie, în mod individual și nu universal. Și mai apoi, că, dacă este o formă materială care nu este înțeleasă în act, și astfel intelectul nu ar putea să se înțeleagă, ceea ce este în mod evident fals, nici o formă materială nu este înțeleasă în act, ci numai în potență, iar înțelegerea în act se face numai prin abstracție. Iar soluția acestora rezultă din cele ce au fost puse ca premise. Căci nu spunem că sufletul este forma corpului potrivit cu potența intelectuală care, după învățătura lui Aristotel, nu este actul nici unui organ, de unde rămâne că sufletul, cât privește potența intelectuală, este imaterial și este cuprinzător în mod imaterial și se poate înțelege pe sine. Căci și Aristotel spune clar că „*sufletul este un loc al speciilor, dar nu în întregul lui, ci numai intelectual*”²⁶.

[84] Dar dacă se obiectează împotriva faptului că potența sufletului nu poate fi mai lipsită de materialitate sau mai simplă ca esența acestuia, raționamentul s-ar fi putut susține foarte bine, dacă esența sufletului uman ar fi fost forma materiei care nu ar fi fost prin ființa sa ci prin ființa compusului, după cum este cu privire la celelalte forme care nu dețin potrivit cu sine nici ființă, nici operație <proprie> din pricina comunicării cu materia, care se numesc, din acest motiv, scufundate în materie. Însă <sufletul omenesc>, deoarece este potrivit ființei sale, care comunică întrucâtva cu materia, dar nu este în totalitate cuprinsă de aceasta, deoarece e mai mare demnitatea acelei forme decât cuprinderea (*capacitas*) materiei, nimic nu interzice ca sufletul să aibă vreo operațiune sau vreo virtute în care materia să nu fie implicată.

[85] Cel care spune aceasta însă ar considera că ar fi, potrivit cu sine, înțelegător și înțeles, deși principiul intelectual prin care noi înțelegem ar fi ca și ființă separat și deosebit de sufletul care este forma corpului nostru. Și nu pentru că uneori ar înțelege, alteori nu, și nici pentru că ar avea nevoie să se cunoască pe sine prin cele inteligibile și prin act, ci prin esență, potrivit altor substanțe separate. Căci nu ar posibil să aibă nevoie,

pentru a înțelege, de imaginile (*phantasmatis*) noastre. Nu e în ordinea lucrurilor ca substanțele superioare să aibă nevoie, în vederea principalelor desăvârșiri proprii, de substanțele inferioare, așa cum nici corpurile celeste nu sunt alcătuite și desăvârșite în vederea operațiilor proprii de către corpurile inferioare. Prin urmare susținerea celui care afirmă că intelectul ar fi un anumit principiu separat ca substanță, și totuși prin speciile receptate de la imagini (*phantasmatis*) este desăvârșit și ajunge să se înțeleagă în act, conține un mare grad de improbabilitate.

Capitolul 4

*Este respinsă părerea celor care
susțin existența unui singur intelect
în toți oamenii*

După ce [86] au fost analizate cele privind susținerea că intelectul nu este sufletul care este forma corpului nostru, nici o parte a acestuia, ci este ceva separat ca și substanță, rămâne de cercetat poziția celor care spun că intelectul posibil este unul în toți. Ar avea oarecare sens să se spună aceasta, eventual, cu privire la cel activ, și mulți filosofi procedează astfel¹. Căci nu pare să rezulte nimic nepotrivit dacă mai multe sunt desăvârșite de către un singur agent, ca și cum toate potențele vizuale ale unui animal sunt desăvârșite de către un singur soare, chiar dacă aceasta nu este potrivit intenției lui Aristotel, care a considerat că intelectul activ reprezintă ceva în suflet, căci l-a comparat pe acesta cu lumina². Pe de altă parte, Platon, considerând un intelect separat unic, îl compară pe acesta cu soarele, după cum spune Themistius³. Căci există un singur soare, însă mai multe lumini risipite de acesta pentru vedere. Dar orice s-ar întâmpla cu intelectul activ, a spune că intelectul posibil este unul pentru toți oamenii, reiese în mai multe feluri ca fiind imposibil.

[87] Mai întâi deoarece este necesar să spunem (dacă intelectul posibil este acela prin care înțelegem) că omul singular, care înțelege, fie că este intelectul însuși, fie că intelectul îi este fixat în mod formal, nu ca și formă a corpului ci întrucât repre-

zintă o virtute a sufletului care este forma corpului. Dacă însă cineva ar spune că omul singular este intelectul însuși, ar rezulta că un om singular nu este diferit de un alt om singular, și că toți oamenii sunt un singur om, nu prin participarea la o specie ci după un individual. Dacă însă intelectul este în noi în mod formal, după cum a fost tocmai spus, rezultă că există suflete diferite pentru corpuri diferite. Dar, după cum omul este <compus> din suflet și din trup, tot astfel omul *acesta*, precum Socrate sau Callias, <este compus> din *acest* trup și din *acest* suflet. Dacă însă sufletele sunt diferite, iar intelectul posibil reprezintă o virtute a sufletului prin care sufletul înțelege, este necesar să difere prin număr; deoarece nici nu este posibil să se închipuie că există o singură virtute, ca număr, pentru lucruri diverse. Dacă însă cineva ar spune că omul înțelege prin intelectul posibil ca prin ceva al său, care îi este totuși parte, dar nu ca o formă ci ca un motor, tocmai a fost arătat mai sus că nu s-ar putea spune în nici un mod că Socrate înțelege, dacă această situație s-ar realiza⁴.

[88] Dar de fapt, dacă Socrate ar înțelege prin ceea ce intelectul înțelege, chiar dacă intelectul ar fi numai un motor, după cum omul vede prin faptul că ochiul vede și, dacă urmăm asemănarea, s-ar considera că există un singur ochi, ca număr, pentru toți oamenii, rămâne de cercetat dacă toți oamenii reprezintă un singur văzător sau mai mulți văzători. Pentru cercetarea acestui adevăr se cuvine luat în seamă faptul că există un alt raport față de primul mișcător și un altul față de instrument. Dacă însă mai mulți oameni s-ar folosi de un instrument ca număr unul și același, ar fi numiți mai mulți lucrători. Adică, așa cum mai mulți se folosesc de o singură mașină pentru a ridica sau a arunca o piatră. Dacă însă agentul principal este unul și se folosește de mai mulți ca de niște instrumente, fără îndoială că acela care operează va fi unul, și eventual operațiile vor fi diverse grație diversității instrumentelor, dar uneori și o singură operație, chiar dacă în vederea ei sunt necesare multe instrumente. Prin urmare, în acest fel unitatea celui care operează este atinsă nu potrivit cu instrumentul ci în principal pentru că se folosește de instrumente. Dacă s-ar realiza prin urmare situația de mai înainte, dacă ochiul ar fi <ceea ce este> principal în om,

care s-ar folosi de toate potențele sufletului și părțile corpului ca de niște instrumente, cei mulți, care au un ochi unic, ar constitui un unic văzător. Dacă însă ochiul nu reprezintă ceea ce este principal în om, ci există ceva mai de seamă, anume acela care se folosește de ochi, care s-ar diversifica în cele diverse, ar exista într-adevăr mai mulți văzători și un singur ochi.

[89] Este însă evident că intelectul este ceea ce e în principal în om și care se folosește de toate potențele sufletului și de membrele corpului ca și de organe; și din acest motiv Aristotel a spus în mod subtil că omul este *în chip maxim*⁵ intelect. Dacă, prin urmare, ar exista un singur intelect pentru toți oamenii, ar urma cu necesitate că există un singur înțelegător, și prin urmare un singur voitor și un unic folositor al liberului său arbitru pentru toate cele prin care oamenii se deosebesc fiecare în felul lui. Iar din aceasta rezultă, apoi, că nu există nici o diferență între oameni în privința liberei alegeri, ci aceasta va fi aceeași pentru toți, dacă intelectul, prin care se întemeiază întâi de toate puterea de a se folosi de toate celelalte, este unul și nedivizat în toate: aceasta este în mod evident fals și cu neputință. Căci ar fi respinse toate aparențele, s-ar prăbuși întreaga știință morală și toate cele privitoare la raporturile civile, care aparțin oamenilor în mod natural, după cum spune Aristotel.

[90] Apoi, dacă toți oamenii înțeleg printr-un singur intelect și acesta este unic cu ei într-un oarecare fel, fie ca formă, fie ca motor, rezultă cu necesitate că înțelegerea însăși a tuturor oamenilor este una ca și număr, ceea ce este simultan și potrivit unui singur inteligibil. De pildă, dacă eu mă gândesc la o piatră iar tu la fel, va fi nevoie ca operația mea intelectuală și a ta să fie una și aceeași. Faptul că nu este cu puțință ca pentru aceleași principii active, fie că este formă, fie că este motor, luând în seamă același obiect, să nu existe decât o singură operație, unică în număr, a aceleiași specii, în același timp, este evident din cele pe care le declară Filosoful în *Fizica*, V⁶. De unde, dacă ar exista mai mulți oameni care să aibă un singur ochi, vederea tuturor nu va fi decât una în raport cu același obiect, în același timp.

[91] Prin urmare, la fel, dacă intelectul este unul pentru toți, înseamnă că pentru toți oamenii care înțeleg același lucru în același timp există numai o singură operație intelectuală, și mai ales nici una din cele potrivit căreia se consideră că oamenii se deosebesc unul de altul, nu iau parte la operația intelectuală. Însă imaginile reprezintă un preambul al acțiunii intelectului, după cum sunt culorile pentru acțiunea de a vedea: aceasta înseamnă că prin diversitatea lor nu se diversifică și acțiunea intelectului, mai cu seamă cu privire la un singur inteligibil, potrivit cu care totuși ei consideră că este deosebită știința unuia de a altuia, în măsura în care aceasta le înțelege pe cele ale căror imagini le posedă. Însă operația intelectuală a celor care știu și înțeleg nu poate fi împărțită pentru doi <oameni> care știu și înțeleg același lucru cu nici un chip după diversitatea imaginilor⁷.

[92] Apoi este de adăugat că această poziție este în mod evident contrară spuselor lui Aristotel. După ce acesta spusese despre intelectul posibil că este separat și că este în potență toate, adaugă faptul că *„deoarece fiecare este în parte astfel“* (adică în act) *„încât știutorul este rostit ca fiind potrivit cu actul“*, adică așa precum știința este act și după cum știutorul este numit a fi în act în măsura în care deține o dispoziție (*habitus*). De unde, adaugă: *„aceasta se întâmplă ori de câte ori el poate să intre în act prin sine; chiar și atunci el este încă oarecum în potență, totuși nu chiar ca înainte de achiziție (ad-discere) și descoperire (invenire).“* Și apoi, după ce se întrebase *„dacă intelectul este simplu și neafectat și nu are nimic comun cu altceva, după cum spune Anaxagoras, atunci cum va înțelege, de vreme ce înțelegerea reprezintă o anumită afectare?“*, pentru a rezolva aceasta, răspunde: *„intelectul este oarecum în potență inteligibilele, iar nu în act înainte de a cunoaște“*⁸. Deci este necesar ca acesta să fie ca o tablă pe care nu este scris nimic în act. Fapt care se și întâmplă în intelect. Prin urmare Aristotel este de părere că intelectul posibil, înainte de a achiziționa (*addiscere*) și a descoperi (*invenire*), se află în potență, iar după aceasta este în act potrivit cu dispoziția științei (*habitus scientiae*) în care poate prin sine însuși să opereze, chiar dacă și atunci se află în potența de a considera în act.

[93] Dar aici trebuie reținute trei lucruri. Mai întâi, dispoziția științei este actul prim al intelectului posibil însuși, care ajunge în act potrivit cu aceasta și poate să opereze prin sine însuși. Însă nu doar știința este iluminată de imagini, după cum spun unii, sau unele facultăți care se dobândesc prin exercițiul și meditația frecventă, încât să fim uniți cu intelectul posibil prin imaginile noastre. În al doilea rând, se cuvine reținut că înainte de *achiziția* și *descoperirea* noastră, intelectul însuși se află în potență, asemeni unei table pe care nu este scris nimic. În al treilea rând, se cuvine știut că prin *achiziția* și prin *descoperirea* noastră intelectul posibil însuși devine în act.

[94] Acestea însă nu pot cu nici un chip să se realizeze dacă există un singur intelect posibil pentru toți cei care sunt, au fost și vor fi. Căci este evident că speciile sunt conservate în intelect, căci <acesta> este locul speciilor, așa cum spusese Filosoful mai sus; și apoi știința reprezintă o dispoziție (*habitus*) permanentă. Prin urmare, dacă <intelectul> a fost actualizat de vreunul din oamenii de mai înainte, potrivit cu anumite specii inteligibile și desăvârșit potrivit cu dispoziția științei, acea dispoziție și acele specii rămân în intelect. Dacă însă orice conținător ar fi golit de ceea ce a conținut, este cu neputință ca prin *achiziția* și *descoperirea* mea să fie achiziționate acele specii în intelectul posibil. Chiar dacă ar spune cineva că prin *descoperirea* mea intelectul posibil devine în act în raport cu o noutate, de pildă dacă eu descopăr ceva dintre cele inteligibile care nu mai fusese descoperit de nimeni mai înainte, totuși aceasta nu mai poate avea legătură cu *achiziția*, căci eu nu pot achiziționa decât ceea ce învățătorul a știut. Prin urmare <Aristotel> ar fi spus în zadar că înainte de *achiziție* sau de *descoperire* intelectul era în potență⁹.

[95] Dar chiar dacă cineva ar susține că oamenii au fost întotdeauna așa cum a crezut Aristotel, înseamnă că cel dintâi om nu a fost capabil de înțelegere, și astfel prin imagini nu este achiziționată nici o specie inteligibilă în intelectul posibil, ci ele sunt specii inteligibile eterne ale intelectului posibil. Prin urmare Aristotel a considerat în zadar că intelectul agent ar face inteligibilele în potență <să devină> inteligibile în act. Degeaba a fost el de părere că imaginile se raportează la in-

telectul posibil asemeni culorilor la văz, dacă intelectul posibil nu primește nimic din partea imaginilor. Chiar dacă ar părea irațional ca substanța separată să primească de la imaginile noastre și să nu se poată înțelege pe sine decât în urma *achiziției* sau înțelegerii noastre. Căci Aristotel, după cele spuse mai înainte, adaugă: „și atunci se poate înțelege pe sine”¹⁰, adică după *achiziție* și *descoperire*. Căci substanța separată este inteligibilă potrivit cu sine, ceea ce înseamnă că intelectul posibil s-ar înțelege pe sine prin propria esență dacă ar fi o substanță separată și nu ar avea nevoie pentru aceasta de speciile inteligibile care i se adaugă prin înțelegerea sau *descoperirea* noastră.

[96] Dacă însă aceștia ar dori să se libereze de aceste neajunsuri, spunând că în toate cele de mai înainte Aristotel a vorbit despre intelectul posibil după cum el este conținut în noi și nu după cum este în sine, se cuvine spus mai întâi că expresia lui Aristotel nu a avut ca intenție aceasta, ci dimpotrivă, ea vorbește despre intelectul posibil însuși după cum își are propriul său și după cum se distinge de cel activ. De nu s-ar ivi această forță din cuvintele lui Aristotel, am considera, așa cum spun ei, că intelectul posibil deținuse din veșnicie speciile inteligibile prin care este unit cu noi potrivit imaginilor care se află în noi.

[97] Este necesar ca speciile inteligibile care se află în intelectul posibil și imaginile care se află în noi să se afle în unul din următoarele trei raporturi: mai întâi, <fie că> speciile inteligibile care se află în intelectul posibil sunt primite de imaginile care sunt în noi, după cum sună cuvintele lui Aristotel. Aceasta însă nu poate fi potrivit cu poziția mai înainte susținută, după cum s-a arătat. În al doilea rând, dacă acele specii nu sunt primite de imagini ci iradiază asupra imaginilor noastre; de pildă, dacă unele specii s-ar afla în ochi și ar iradia asupra culorilor aflate pe perete. Cea de-a treia posibilitate ar fi aceea ca nici speciile inteligibile, care se află în intelectul posibil, să nu fie receptate de la imagini, și nici să nu imprime ceva în imagini.

[98] Dacă luăm în seamă cea de-a doua posibilitate, adică speciile inteligibile să ilumineze imaginile și potrivit cu acestea

să fie înțelese, ar rezulta mai întâi că imaginile devin inteligibile în act nu prin intelectul activ, ci prin cel posibil, potrivit cu speciile sale. În al doilea rând, o asemenea iradiere a imaginilor nu ar putea face imaginile să fie inteligibile în act; căci imaginile nu devin inteligibile în act decât prin abstracție. În acest caz va fi mai mare receptarea decât abstracția. Și apoi, deoarece orice receptare este potrivită naturii celui receptat, iradierea speciilor inteligibile care se află în intelectul posibil nu va fi în imaginile care sunt în noi în mod inteligibil, ci într-o manieră sensibilă și materială. Și astfel, noi nu am putea să înțelegem în mod universal printr-o iradiere de acest fel. Dacă însă speciile inteligibile ale intelectului posibil nu sunt primite de imagini și nici nu iradiază asupra lor, vor fi într-un totul disparate, nu se vor prezenta într-o manieră proporțională și nici imaginile nu vor contribui cu nimic la înțelegere. Aceasta se cuvine în mod evident respins.

: Prin urmare este astfel într-un totul imposibil ca intelectul posibil să fie unul pentru toți oamenii.

Capitolul 5
Sunt respinse argumentele
<aduse> împotriva pluralității
intelectului

~

*R*ămâne [99] să oferim acum un răspuns acelor <argumente> prin care ei doresc să respingă pluralitatea intelectului posibil¹. Dintre acestea cel dintâi este acela <care susține> că tot ceea ce este multiplicat conform diviziunii materiei reprezintă o formă materială². Aceasta înseamnă că substanțele separate de materie nu sunt mai multe în aceeași specie. Dacă, prin urmare, ar exista intelecte diferite în oameni diferiți, care s-ar împărți numeric prin diviziunea materiei, ar rezulta cu necesitate că intelectul ar fi o formă materială. Aceasta este însă împotriva spuselor lui Aristotel și a probei acestuia prin care arată că intelectul este separat. Dacă, prin urmare, este separat și nu este o formă materială, el nu se poate multiplica conform multiplicării corpurilor.

[100] Ei se sprijină pe un asemenea argument atunci când spun că Dumnezeu nu poate face mai multe intelecte pentru aceeași specie în oameni diferiți. Căci ei spun că aceasta ar conduce la o contradicție: a avea o asemenea natură încât ea să se multiplice numeric reprezintă altceva decât natura unei forme separate. Iar ei doresc ulterior să concludă că nici o formă separată nu este una ca număr și nici ceva individual. Ceea ce spun ei reiese din cuvântul însuși: căci numai ceea ce este unul cât privește numărul (*de numero*) este și unul ca număr

(*numero*); însă forma eliberată de materie nu este una în ceea ce privește numărul căci nu are în sine cauza numărului, deoarece cauza acestuia provine de la materie.

[101] Dar, ca să începem cu cele din urmă, s-ar părea că ei ignoră propriul cuvânt în ceea ce spusese⁵ ultima oară. Căci Aristotel spusese în *Metafizica*, IV că „*substanța este una nu potrivit accidentului*” și că „*unul nu este altceva nimic decât ființa*”³. Prin urmare substanța separată, dacă este ființă (*ens*), este una, potrivit cu substanța. Mai ales întrucât spune Aristotel în *Metafizica*, VIII⁴ că acele <substanțe> care nu au o materie nu au nici o cauză de a fi unu și ființă. Unul, însă, se spune în *Metafizica*, V⁵ în patru feluri, adică după număr, specie, gen și analogie. Nu trebuie spus că vreo substanță separată este numai una ca specie sau ca gen, deoarece aceasta nu înseamnă a fi pur și simplu unul. Rămâne prin urmare ca fiecare substanță separată să fie ca număr una. Și nu se spune despre ceva că este unul ca număr (*numero*) dacă este unul în ceea ce privește numărul (*de numero*), căci numărul nu este cauza unului, ci dimpotrivă⁶. Iar pentru că în numărare acesta nu se împarte, unul este cel care nu este împărțit.

[102] Și apoi, nu este adevărat faptul că fiecare număr este cauzat de materie: în zadar căutase Aristotel numărul substanțelor separate⁷. Apoi Aristotel consideră, în *Metafizica*, V⁸, că multul se rostește nu doar ca număr, ci și ca specie și ca gen. Însă nu este adevărat faptul că substanța separată nu este un singular și un anume individ. Dealtfel, nici nu ar deține vreo operație, deoarece actele aparțin numai singularelor, după cum spune Filosoful, <punct de vedere> de la care se argumentează în *Metafizica*, VII⁹, împotriva lui Platon: dacă ideile ar fi separate, ideea nu va fi predicată cu privire la mai multe și nici nu va putea fi definită, după cum nici alte individuale care sunt unice în specia lor, așa cum este soarele și luna. Materia nu este un principiu de individuare decât în măsura în care aceasta poate fi participată de mai mulți, căci ea este subiectul prim care nu există într-un altul. Căci și Aristotel spune cu privire la idee că, dacă ar fi separată, ea ar fi ceva anume, adică un individual care nu ar putea fi predicat despre mai mulți.

[103] Prin urmare substanțele separate sunt individuale și singulare, dar ele nu sunt individuate după materie, ci după faptul însuși că nu sunt născute în altă ființă și, prin urmare, nu sunt participante de multe. De aici rezultă că dacă vreo formă este născută așa încât să fie participată de altceva și să fie actul vreunei materii, aceasta poate fi individuată și multiplicată prin alăturarea ei cu materia. A fost însă arătat mai sus că intelectul reprezintă o virtute a sufletului care este un act al corpului. Prin urmare, în corpuri multe există suflete multe, iar în suflete multe există virtuți intelectuale multe care poartă numele de *intelect*. Nu rezultă din acest motiv că intelectul ar fi o virtute materială, așa cum a fost arătat mai sus.

[104] Dacă însă cineva ar aduce ca obiecție faptul că, dacă sufletele s-ar multiplica urmând corpurile, ar rezulta că odată ce corpurile s-ar distruge, nu ar mai rămâne multe suflete, răspunsul s-ar ivi prin cele ce au fost spuse mai sus. Căci fiecare este ființă (*ens*) după cum este unu, așa cum se spune în *Metafizica*, IV¹⁰. Prin urmare, așa cum ființa sufletului se află în corp în măsura în care este forma corpului și nu este înainte de corp, totuși, odată ce corpul a fost distrus, el încă rămâne în ființa sa. Astfel, fiecare suflet rămâne în unitatea sa și prin urmare sufletele multe rămân în multitudinea lor.

[105] Aceștia au argumentat însă într-o manieră lipsită de rafinament pentru a arăta că Dumnezeu nu poate face mai multe suflete, crezând că lucrul acesta conține o contradicție. Chiar dacă am accepta că multiplicarea nu ține de natura intelectului, tot nu ar fi necesar ca această multiplicare să conțină o contradicție. Căci nimic nu interzice ca ceva să nu aibă în natura sa o cauză, pe care să o dețină totuși dintr-o altă cauză: după cum lucrul greu nu are prin natura sa ceea ce este sus, totuși nu ar fi contradictoriu ca lucrul greu să fie sus. Dar ca lucrul greu să fie sus potrivit cu natura sa cuprinde o contradicție. Prin urmare, dacă intelectul este în mod natural unul pentru toți, deoarece nu ar deține cauza naturală a multiplicării, ar putea totuși să se multiplice printr-o cauză supranaturală și nu ar avea loc nici o contradicție. Spunem aceasta nu grație celor mai înainte susținute ci mai degrabă pentru ca această formă de argumentare să nu se extindă asupra alteia: căci astfel ei ar

putea conchide că Dumnezeu nu poate întoarce pe cei morți la viață și nici nu poate reda orbilor vederea¹¹.

[106] În acest moment ei însă aduc în apărarea erorii lor un alt argument. Căci ei se întreabă dacă înțelesul¹² (*intellectum*), în mine și în tine, este în profunzime unul sau două ca număr și unul ca specie. Dacă este un singur înțeles, atunci va fi un singur intelect. Dacă sunt două ca număr și unul ca specie, rezultă că înțelesurile vor deține lucrul înțeles: căci deși sunt două ca număr și unul ca specie, rezultă că există un singur înțeles, deoarece există o singură esență (*quidditas*) prin care <ceva> este înțeles: și s-ar merge astfel până la infinit, ceea ce nu este cu putință. Prin urmare nu ar putea exista două înțelesuri ca număr în mine și în tine, ci există unul și numai unul, ca număr, în toți.

[107] Se cuvine întreat de la cei care cred de cuviință să argumenteze într-atât de subtil dacă faptul de a fi două înțelesuri ca număr și unul ca specie este oare împotriva rațiunii <de a fi> a înțelesului în măsura în care este înțeles, sau în măsura în care există un om care îl înțelege. Și este evident, potrivit argumentului expus, că aceasta este contrar rațiunii <de a fi> a înțelesului în această calitate: el nu are nevoie să fie ceva abstras din el pentru a fi înțeles. Prin urmare, potrivit argumentului acestora, am putea concluda cu ușurință că există numai un singur înțeles, nu doar un singur lucru înțeles de toți oamenii. Iar dacă există un singur înțeles, din argumentarea lor rezultă că există în toată lumea un singur intelect și nu numai în oameni. Astfel, intelectul nostru nu ar fi doar o substanță separată, ci ea ar fi chiar Dumnezeu însuși; și este astfel înlăturată în mod universal pluralitatea substanțelor separate¹³.

[108] Dacă însă cineva ar dori să răspundă că înțelesul unei substanțe separate și înțelesul alteia nu sunt una ca specie deoarece intelectele diferă ca specie, se amăgește pe sine, pentru că înțelesul se raportează la înțelegere și la intelect, precum obiectul la act și la potență. Însă obiectul nu primește specia nici de la act, nici de la potență ci mai degrabă invers. Se cuvine, așadar, făcută pur și simplu o concesie privind faptul că înțelegerea unui lucru, de pildă a unei pietre, este una singură nu doar în toți oamenii ci chiar în toți cei care înțeleg.

[109] Rămâne însă de cercetat ce anume este înțelesul (*intellectum*). Căci, dacă ei ar spune că înțelesul reprezintă o specie imaterială care există în intelect, ei nu-și dau seama¹⁴ că trec oarecum în dogma lui Platon, care a considerat că nu se poate obține o știință cu privire la lucrurile sensibile ci orice știință privește o formă separată. Căci nu ar avea nici o semnificație dacă s-ar întreba cineva: știința care se referă la piatră se referă oare la o formă separată a pietrei sau la o formă a pietrei care se află în intelect? Din ambele variante rezultă că științele nu privesc lucrurile care sunt de față (*rebus quae sunt hic*) ci numai pe cele separate. Dar pentru că Platon a considerat în acest mod formele imateriale subzistente prin sine, ar putea din această cauză să presupună mai multe intelecte luând parte la cunoașterea unui singur adevăr, de la o singură formă separată. Însă, cei care consideră în acest fel formele imateriale (despre care spun că sunt cele înțelese – *intellectum*) în intelect, li se impune cu necesitate să considere că există un singur intelect, nu doar pentru toți oamenii, ci pur și simplu¹⁵.

[110] Prin urmare se cuvine spus că, potrivit cu părerea lui Aristotel, înțelesul (*intellectum*), care este unul, este natura sau esența (*quidditas*) lucrului. Știința naturală și alte științe privesc lucrurile și nu speciile înțelese (*de speciebus intellectis*). Dacă însă înțelesul nu ar fi însăși natura pietrei care se află în lucruri ci specia care se află în intelect, ar rezulta că eu nu aș fi înțeles lucrul care este piatra ci numai conceptul (*intentionem*) care este abstras din piatră¹⁶. Deși este adevărat că natura pietrei, așa cum este ea în cele singulare, este înțeleasă în potență, ea devine înțeleasă în act datorită faptului că speciile, în urma medierii simțurilor, ajung de la lucrurile sensibile până la imaginație (*phantasiam*) iar speciile inteligibile, care se află în intelectul posibil, sunt abstrase prin puterea intelectului activ. Însă aceste specii nu se raportează la intelectul posibil ca fiind înțelesuri, ci asemeni unor specii prin care intelectul înțelege (după cum și speciile care se află în văz nu sunt ele însele văzute, ci <sunt> cele prin care văzul vede), decât în măsura în care intelectul se întoarce asupra sa însuși, ceea ce în simț nu se poate întâmpla.

[111] Dacă însă înțelegerea ar consta într-o acțiune de trecere într-o materie exterioară, precum arderea sau mișcarea, ar însemna ca înțelegerea să aibă loc după cum natura lucrurilor are ființă între cele singulare, după cum combustia focului este potrivită modalității combustibilului. Dar pentru că înțelegerea reprezintă o acțiune care rămâne în cel ce înțelege, după cum spune Aristotel în *Metafizica*, IX¹⁷, înseamnă că înțelegerea are loc într-un mod adecvat înțelegătorului, adică potrivit exigenței speciei prin care înțelegătorul înțelege. Aceasta însă, de vreme ce este abstrasă din principiile individualelor, nu reprezintă lucrul potrivit condițiilor individuale ci numai urmând natura universală. Nimic nu interzice, dacă sunt unite două <specii> în lucruri, ca una dintre ele să poată fi reprezentată fără cealaltă; aceasta înseamnă că vederea vede culoarea mierii sau a fructului fără mirosul acestora. Deci intelectul înțelege natura universală prin abstragerea din principiile individualelor.

[112] Există atunci un unu care este înțeles atât de mine cât și de tine, dar ceva este înțeles de mine și altceva de tine, adică printr-o altă specie inteligibilă. Iar înțelegerea mea și a ta sunt diferite, iar intelectul meu se deosebește de al tău. Căci și Aristotel spune în *Categorii*¹⁸ că există o știință singulară cât privește subiectul, „așa cum o anumită cunoaștere gramaticală este în subiectul suflet, însă nu se rostește despre nici un subiect“, ceea ce înseamnă că și intelectul meu, atunci când înțelege că el înțelege, înțelege un anumit act singular. Când însă înțelege că pur și simplu înțelege, înțelege ceva în mod universal. Căci singularitatea nu intră în contradicție cu inteligibilitatea ci cu materialitatea. De aici, deoarece există anumite singulare imateriale, după cum s-a spus mai sus despre substanțele separate, nimic nu interzice ca, în acest fel, singularele să fie înțelese.

[113] Din aceasta însă reiese în ce fel se află aceeași știință în discipol și în învățător. Aceasta este aceeași în ceea ce privește lucrul cunoscut, dar totuși nu cât privește speciile inteligibile prin care fiecare înțelege. Căci în privința lor știința este în mine și în acelea. Nici nu este necesar ca știința care se află în mine și în discipol să fie cauzată de știința care se află în

maestru, asemeni căldurii unei ape, <cauzate> de căldura focului, ci așa cum sănătatea care se află în cel infirm de la sănătatea din sufletul medicului. Căci după cum în cel infirm există un principiu natural al sănătății, căruia medicul îi adaugă ajutorul în vederea realizării sănătății, tot astfel există în discipol un principiu natural al științei, adică un intelect activ și niște principii prime cunoscute prin sine: învățătorul însă adaugă anumite sprijine (*adminicula*), spre a deduce concluziile din principiile cunoscute prin sine. De unde, și medicul încearcă să însănătoșească așa cum natura însănătoșește, adică încălzind și răcind. Iar maestrul aduce la știință în același fel în care cel care descoperă ceva achiziționează prin sine însuși știința, adică trecând de la cele cunoscute la cele necunoscute. Și după cum sănătatea are loc în cel infirm nu potrivit cu puterea (*potestatem*) medicului ci după facultatea (*facultatem*) naturii, tot astfel și știința este cauzată în discipol nu după Virtutea magistrului ci după facultatea de a achiziționa (*facultatem addiscentis*).

[114] La ceea ce ei apoi obiectează, că, dacă ar rămâne mai multe substanțe intelectuale după ce se distrug corpurile, ar însemna că acestea sunt inutile (așa cum argumentează Aristotel în *Metafizica*, XI, spunând că dacă ar exista substanțe separate care nu mișcă corpurile, acestea ar fi fără folos), în cazul în care textul aristotelic ar fi luat în seamă cu atenție, s-ar putea cu ușurință oferi o respingere. Căci Aristotel, înainte de a propune acest raționament, spune: „*deoarece este necesară presupoziția existenței atâtor substanțe și principii imobile*”¹⁹.

[115] Aceasta înseamnă că de aici rezultă o anumită probabilitate și nu este indusă o necesitate. Apoi, dacă ceea ce nu își atinge scopul <îl numim> ca fiind inutil, nu se poate, totuși, nici măcar în mod probabil spune că substanțele separate ar fi inutile dacă nu ar mișca corpurile, decât dacă, eventual, s-ar zice că mișcările corpurilor reprezintă scopurile substanțelor separate, ceea ce este total cu neputință, deoarece scopul ar fi atunci superior celor ce sunt în vederea lui. Căci nici Aristotel nu susține că ar fi inutile dacă nu ar mișca corpurile, ci că „*trebuie să considerăm orice substanță impasibilă potrivit cu sine ca fiind sortită unui scop optim*”²⁰. Căci reprezintă cea mai înaltă desăvârșire pentru fiecare lucru să nu fie doar în sine

bine ci să cauzeze și în altele binele. Însă nu era clar în ce fel substanțele separate ar cauza binele în cele inferioare altfel decât prin mișcarea anumitor corpuri. Aceasta înseamnă că Aristotel asumă de aici un anume raționament probabil pentru a arăta că nu există alte substanțe separate afară de cele care se prezintă prin mișcarea ființelor celeste, chiar dacă acest lucru nu se susține cu necesitate, după cum spune el însuși.

[116] Suntem de acord cu faptul că sufletul uman separat de corp nu deține perfecțiunea ultimă a naturii sale, deoarece el este o parte a naturii umane²¹. Căci nici o parte nu are în vreun fel desăvârșire dacă este separată de întreg. Din această cauză însă <sufletul> nu este în zadar, căci scopul sufletului nu este să pună în mișcare corpul, ci să înțeleagă, și în aceasta îi constă fericirea, după cum arată Aristotel în *Etica* <*Nicomahică*>, X²².

[117] Se obiectează însă la susținerea lui că, dacă ar exista mai multe intelecte pentru mai mulți oameni, de vreme ce intelectul nu este coruptibil, ar însemna că intelectele ar exista într-un act infinit, potrivit poziției aristotelice, care a susținut că lumea și oamenii sunt eterni. Însă la această obiecție răspunde **Algazel** în *Metafizica* sa. El spune că „în fiecare din acestea fusese unul fără celălalt” (cantitatea sau mulțimea lipsită de ordine), iar „infinitatea nu va fi îndepărtată de la acestea, ca și de la mișcarea cerului”. Și apoi adaugă: “Suntem în același fel de acord că sufletele umane care sunt separabile de corpuri prin moarte sunt infinite ca număr, chiar dacă au ființă în același timp, pentru că nu există între acestea o ordonare naturală a cărei îndepărtare să lipsească sufletele de ființă, prin aceea că nici una dintre ele nu reprezintă cauza alteia, ci ele există simultan fără o natură sau loc anterior sau posterior. Căci posteriorul și anteriorul nu au sens pentru acestea potrivit naturii lor decât relativ la timpul creației acestora. Dar în esențele lor, în măsura în care ele sunt niște esențe, nu există nici o ordonare, ci sunt egale în ființă; spre deosebire de spații și corpuri, de cauze și de cele cauzate”²³.

[118] Nu putem însă ști în ce fel a rezolvat Aristotel toate acestea, deoarece noi nu avem acea parte a *Metafizicii* în care tratează despre substanțele separate. Căci Filosoful spune în *Fizica*, II²⁴, că privitor la formele care sunt separate, dar se află

în materie (în măsura în care sunt separabile) se cuvine să se cerceteze lucrarea despre filosofia primă. Orice s-ar spune însă relativ la ele, este evident că pe acestea nu le-au receptat într-un mod îngust catolicii care susțin că lumea are un început.

[119] Reiese însă ca fiind fals ceea ce spun ei, că acesta a fost începutul potrivit tuturor celor care s-au străduit să filosofeze, și arabi și peripatetici, că intelectul nu s-ar multiplica după număr, chiar dacă după latini nu este astfel. Totuși, Algazel nu a fost latin, ci arab. Iar **Avicenna**, care a fost arab, spune în lucrarea sa *Despre suflet* astfel: „*Prudența și nebunia și celelalte la fel nu se află decât în esența sufletului ... prin urmare sufletul nu este unu ci multiplu ca număr și specia lui este una*”²⁵.

[120] Și ca să nu-i lăsăm deoparte pe greci, se cuvin amintite relativ la acestea cuvintele lui **Themistius** din *Comentariul* său. După ce se întrebase asupra ~~intelectului~~ agent, dacă este unul sau multiplu, adaugă drept încheiere: „*Dar primul care iluminează este unul iar cel iluminat și iluminătorii <ur-mători> sunt multipli. Căci soarele este unul, iar lumina poate fi împărțită în mai multe moduri pentru văz. Din acest motiv el*” (adică: Aristotel) „*nu a comparat <intelectul activ> cu soarele ci cu lumina. Dar Platon <l-a comparat> cu soarele*”. Rezultă prin urmare prin vorbele lui Themistius că nici intelectul agent, despre care vorbește Aristotel, nu este unul care luminează, și nici acela posibil nu este cel iluminat. Dar este adevărat că principiul de iluminare este unul, adică o anume substanță separată, sau Dumnezeu, potrivit celor catolici, sau inteligența ultimă, potrivit lui Avicenna. Dar unitatea acestui principiu este dovedită de Themistius prin faptul că acela care învață <pe un altul> și acela care achiziționează <de la un altul> înțeleg același lucru, ceea ce nu s-ar întâmpla dacă principiul iluminării nu ar fi același. Dar este adevărat ceea ce spune apoi, că au fost unii care s-au îndoit, cu privire la intelectul posibil, dacă este unul. Și nici nu spune mai mult cu privire la aceasta, deoarece nu era intenția lui să atingă diversele opinii ale filosofilor, ci să expună părerea lui Aristotel, Platon și Theofrast. Apoi concludă în final: „*Dar ceea ce am spus despre ceea ce au considerat filosofi, pretinde o cercetare anevoioasă și atentă*”.

[121] Înceamnă că Aristotel, Theofrast, Themistius și Platon însuși nu au avut ca principiu existența unui singur intelect posibil pentru toți. Reiese astfel că Averroes a reluat în mod răstălmăcit părerea lui Theofrast și Themistius cu privire la intelectul agent și cel posibil. De aceea l-am numit pe bună dreptate denigrator al filosofiei peripatetice. De aceea, este de mirare de ce unii, văzând numai comentariul lui Averroes, au puterea de a spune că ceea ce a spus acesta, au simțit și filosofi greci și arabi, mai puțini cei latini.

[122] Căci este demn de uluire și un dispreț mai mare un creștin care, folosindu-se cu atât de puțină cuviință de credința sa, și-ar asuma să vorbească astfel: „*latinii nu au primit ca lege aceasta*“ (să existe, adică, un singur intelect) „*deoarece s-ar putea ca legea aceloră să fie împotriva*“. Aici se află două rele: mai întâi, că bănuiește că aceasta este împotriva credinței; apoi, că se consideră străin de această lege. Și după aceea el spune: „*acesta este raționamentul prin care s-ar părea că-și asumă catolicii poziția lor*“, unde el numește poziție (*positionem*) susținerea credinței. Iar prezumțiile pe care îndrăznește după aceea să le expună nu sunt mai mărunte: „*Dumnezeu nu poate face să existe mai multe intelecte, deoarece aceasta ar implica o contradicție*“.

[123] Este și mai grav ceea ce spune pe urmă: „*conchid prin rațiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără șovăială însă susțin prin credință opusul*“²⁶. Prin urmare el este de părere că credința privește niște fapte asupra cărora se poate concluda contradictoriu din perspectiva necesității. Dar pentru că din necesitate nu se poate concluda decât asupra celor cu adevărat necesare, al căror opus este imposibilul fals, rezultă conform spusei lui că credința ar privi imposibilul fals, ceea ce Dumnezeu nu poate face: urechile credincioșilor însă nu pot îndura aceasta. El nu îndrăgește, printr-un mare curaj, cele care nu aparțin filosofiei ci credinței pure, îndrăznind să le discute, de pildă dacă sufletul pătimește focul infernului²⁷, și <îndrăznește> să spună că părerile doctorelor cu privire la acestea se cuvin respinse. Cu un argument similar ar putea disputa cu privire la trinitate, la întrupare și despre altele de același fel, despre care nu ar putea vorbi decât cu o privire tulbure.

*P*rin urmare [124] acestea sunt cele la care subscriem pentru înlăturarea erorii de mai înainte, nu prin mărturiile credinței, ci prin raționamentele și spusele filosofilor. Dacă însă cineva, foarte mândru de o știință cu nume fals, ar dori să spună ceva împotriva a ceea ce am scris, să nu vorbească pe la colțuri, și nici înaintea tinereilor care nu se pricep să judece cu atâta agerime, ci să răspundă în scris scrierii acesteia, dacă îndrăznește. Și nu mă va găsi numai pe mine, care sunt cel mai mărunț între alții, ci pe ceilalți numeroși apărători ai adevărului, care vor rezista erorii lui sau îi vor lumina ignoranța.

Siger din Brabant
Quaestiones
in tertium De anima

Quaestio 9. Dacă există un singur intelect în toți <oamenii>

*C*u consecvență, *se va cerceta*¹ în ce fel intelectul intră în legătură (*copulatur*) cu noi, cu alte cuvinte dacă există un singur intelect în toți oamenii, care nu este numărat după numărarea oamenilor, sau dacă există un intelect plurificat și numărat după numărarea oamenilor.

Și s-ar părea că există un singur intelect în toți. Căci nici o formă imaterială, una în specie, nu este multiplicată după număr. Dar intelectul este o formă imaterială, una în specie. Prin urmare nu este multiplu după număr.

*Apoi, argumentul Comentatorului în această privință*². Dacă intelectul s-ar număra potrivit cu numărătoarea oamenilor, ar însemna că intelectul este o virtute în corp. Dar intelectul nu este o virtute în corp. Prin urmare el nu se numără după numărătoarea oamenilor.

Dimpotrivă. Mișcătoarele lumii sunt multiplicat după multiplicările sferelor lor³. În același fel și mișcătorul oamenilor (*motor hominum*). Din acest motiv... etc.

*Apoi, dacă ar fi un singur intelect pentru toți oamenii, de îndată ce unul și-ar însuși știința, toți <oamenii> și-ar fi însușit-o deja. Ori aceasta nu pare a fi acceptabil. Iar dovada acestei respingeri este: cele înțelese (*intellecta*) nu ar fi în continuitate*

cu noi decât dacă și intelectul ar fi în continuitate cu noi. Prin urmare, dacă există un singur intelect în toți, toate cele înțelese ar fi una.

Soluție. Pentru a lămuri dacă intelectul este unul în toți, trebuie să luăm în seamă natura lui separată cât și natura lui după cum intră ea în legătură (*copulatur*) cu noi.

Eu spun că în natura intelectului nu se află nimic care să se multiplice după număr. Căci este scris în *Metafizica*, VII⁴ că acela care generează nu generează <o multiplicitate> în număr și unul în specie, decât prin materie.

Apoi, împărțirea genului în specii este calitativă. Însă diviziunea speciei în indivizi este cantitativă⁵. Căci dacă ar exista mai multe lumi, ar exista mai multe mișcătoare, iar dacă mișcătoarele ar fi mai multe, ele ar avea și materie. Din cele notate anterior se concludă că, deoarece intelectul este imaterial, nu stă în firea lui să se multiplice după număr.

Apoi, de îndată ce acest argument a fost asumat, <aceeași teză> rezultă din cauza finală a multiplicării indivizilor sub o singură specie⁶. Această <multiplicare> nu se petrece decât datorită faptului că ființa specifică nu se poate păstra de la sine ca unu, potrivit cu numărul. Din acest motiv, între cele separate nu este necesară multiplicarea indivizilor sub o singură specie.

Tu spui că <intelectul> este creat totuși prin puterea de a duce la desăvârșire materia, chiar dacă, în măsura în care ține de natura intelectului, aceasta nu reclamă o multiplicare potrivită cu numărul, deoarece el nu este material.

Apoi, deoarece accidente materia sunt diferite, tot așa și intelectele care le împlinesc pe acestea sunt diferite. Aceasta pare să fie poziția lui Avicenna, adică intelectele s-ar multiplica după principiile corpurilor⁷.

Să fie știut de la începutul soluției că, dacă intelectul ar fi o desăvârșire a corpului prin substanța sa, nu s-ar mai pune problema dacă intelectul s-ar multiplica după multiplicarea diferiților indivizi umani, ci acest lucru ar fi unul evident.

Prin urmare, deoarece tu spui că intelectul este multiplicat din cauza materiilor pe care și le însușește, să cercetăm care ar fi cauza însușirii (*causa appropriationis*). Se pare că această cauză nu există decât considerând intelectul ca o virtute în

corp. Căci în cele separate de materie care se regăsesc sub o singură specie, ele nu se regăsesc într-un chip mai bun sau mai rău, așa cum spune și Aristotel⁸. Așadar, <nu este propriu> formelor imateriale, care sunt sub o singură specie, ca una să-și poată însuși o materie mai degrabă decât cealaltă, de vreme ce nu este una mai bună decât alta. Și apoi, argumentează și Averroes că, dacă intelectul s-ar multiplica după multiplicarea indivizilor umani, acesta ar fi o virtute în corp⁹.

Apoi, se spune în chip diferit că intelectul este unul, nemultiplicat după multiplicarea indivizilor umani, deoarece altfel ar fi o virtute în corpul diferitor oameni și, pe de altă parte, că nu este unul deoarece produce potențe (*potestates*) diferite în oameni diferiți, deși el este unul ca substanță.

Dar nici într-un sens, nici în altul <nu acceptăm formula-rea>. Căci unul este intelectul tuturor celor diferiți: una este substanța inteelctului și tot astfel una este potența (*potestas*) sa. Din faptul că există o singură rațiune a conceptului celor imăginate (*intentionem imaginatarum est una ratio*) este clar că acestuia îi revine o singură potență.

Să fie atunci știut că intelectul și simțul se află cu noi în act, dar în mod diferit. Căci simțul se află cu noi în legătură prin acea parte a sa care este materie. Însă intelectul se află cu noi în legătură prin acea parte a lui care este formă. De unde, pentru că simțul se află cu noi în legătură, cele simțite se află în legătură cu noi. Aceasta însă nu <se spune> și despre intelect, ci dimpotrivă: căci cele înțelese (*intellecta*) nu se află în legătură cu noi deoarece intelectul este cu noi în legătură, ci <intelectul este cu noi în legătură> deoarece cele înțelese se află în legătură cu noi.

Să fie de aici știut faptul că, așa cum intelectul – pe cât îi stă în fire – se află în potență față de cele imăginate (iar așa este el în potență de a intra cu noi în legătură), <tot astfel intelectul> intră cu noi în legătură în act grație faptului că intră în legătură în act cu conceptele imăginate, deoarece era în potență față de acestea. Și din acest motiv, deoarece conceptele imăginate în acest fel sunt numărate potrivit cu numărarea oamenilor, intelectul este numărat în noi prin conceptele imăginate.

Să nu înțelegi din aceasta că intelectul unic este în doi sau trei sau o mie <de oameni> înaintea conceptelor imaginate, ci mai degrabă invers. De unde, datorită faptului că conceptele imaginate (care <devin> înțelese după ce au fost aduse în act) intră cu noi în legătură, intră și intelectul în legătură cu noi; și după cum aceste concepte imaginate se diversifică în oameni diferiți, tot așa se diversifică și intelectul, deși potrivit cu substanța lui, el este unul iar potența (*potestas*) sa este una. Concepând aceasta, Averroes spune că intelectul speculativ însuși este unul în toți, ca și receptacol (*recipiens*) dar este diferit după ceea ce este receptat (*receptum*).

Iar prin aceste cuvinte rezultă soluția pentru cel de-al doilea raționament. Căci atunci când se spune că, dacă intelectul ar fi unul în oameni, ar fi suficient ca unul singur să achiziționeze știința pentru ca toți să o fi achiziționat <astfel>, eu spun că acest lucru ar fi fost adevărat dacă intelectul ar fi fost ca substanță în toți înaintea conceptelor imaginate. Însă aceasta este fals. Ba chiar conceptele imaginate se află în oameni înaintea intelectului. Și pe cât ele se diversifică potrivit cu diversitatea oamenilor, tot pe atât există un intelect diferit în fiecare om. De aceea, pentru că nu este necesar ca, dacă unul își imaginează, și un altul <să își imagineze>, iar dacă unul nu <își imaginează>, <nu este necesar> ca <nici> altul <să-și imagineze>, și nici în consecință, dacă unul achiziționează știința, <să o achiziționeze> și un altul.

Ceea ce vom spune vine spre confirmare. Să luăm aici contrarul propoziției lui Averroes. Dacă se spune că cele înțelese nu se află în continuitate cu noi decât întrucât intelectul este în continuitate cu noi, aceasta ar fi fals; ba dimpotrivă intelectul nu se continuă cu noi decât prin faptul că cele înțelese se continuă cu noi. Și astfel, prin aceasta rezultă <presupoziția lui Averroes>.

La ceea ce se argumenta *prima oară* se cuvine spus că atunci când se zice că: „un mișcător nu trebuie să aibă decât un singur mobil“, acest lucru este adevărat cu privire la mișcătorii care dețin un mobil incoruptibil; însă intelectul are drept mobil unul coruptibil; din acest motiv el a trebuit să aibă mai multe mobile.

Sau se argumentează <în al doilea rând>. Trebuie răspuns la acest <al doilea> argument că intelectul nu este mișcătorul oamenilor decât în urma aprehensiunii (*apprehensionem*) conceptelor imparate, iar nu potrivit cu substanța sa.

Apoi <în al treilea rând>. În felul în care este mișcător, <intelectul> nu este unul, ci multiplicat; de unde, intelectul speculativ dintr-un anumit om este coruptibil, dar potrivit cu sine și în sens simplu (*simpliciter*) este etern, după cum spune Averroes. Și se pare că așa a simțit și Aristotel atunci când a spus în această a treia <Carte> (înainte de partea¹⁰ în care spune: „*Cele indivizibile..*“): *Ceea ce se află în potență este anterior ca timp într-o unitate; dar considerat ca întreg, nu mai este după timp <anterior>, adică: deși intelectul este mai întâi în potență și apoi în act într-un singur om, totuși în sens simplu este mai întâi în act și apoi în potență.*

Note la capitolul 1

¹ „Gravitatea“ unei asemenea erori nu se referă doar la un context teoretic în sine, ci la un pericol care viza învățământul parizian însuși: extinderea averroismului. Și, pe de altă parte, legarea definitivă a numelui lui Aristotel de acela al lui Averroes și al tezelor acestuia (Comentatorul, așa cum și textul Sfântului Toma îl numește în câteva rânduri). Asupra aceluiași pericol, cu câțiva ani înainte de scrierea tratatului *De unitate intellectus...*, Sfântul Bonaventura avertizează asupra aceluiași pericol în *Collationem de decem praeceptis*, II, 24–25: „(...) *Et notandum hic, quod omnis error nihil aliud est nisi fictio menti. Errorem autem facit phantasia obnubilans rationem et faciens videri esse quod non est. Omnes autem falsae et superstitiosae adinventiones errorum proveniunt aut ex improbo ausu investigationis philosophicae, aut ex perverso intellectu Sacrae Scripturae, aut ex inordinato affectu carnalitatis humanae.* 25. *Ex improbo ausu investigationes philosophicae procedunt errores in philosophus, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere totam Sacram Scripturam et dicere quod Filius Dei non sit incarnatus. Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus, hoc est dicere quod pessimus homo salvatur, et optimus damnatur.* (...) – Și se cuvine reținut aici că fiecare eroare nu este altceva decât o închipuire a minții, iar eroarea determină fantezia să umbrească rațiunea și să o facă să vadă ceea ce nu este. Toate născocirile false și superstițioase ale erorilor provin fie din îndrăzneala nemăsurată a cercetării filosofice, fie din înțelegerea răstălmăcită a sfintei Scripturi, fie din pasiunea dezordonată a carnalității umane. Din îndrăzneala nemăsurată a cercetării filosofice provin erorile în cazul filosofilor, de pildă, a susține că lumea este eternă, și că există un singur intelect pentru toți oamenii. Căci a considera că lumea este eternă înseamnă a răstălmăci toată sfânta Scriptură și a spune că Fiul lui Dumnezeu nu s-a întrupat. Apoi, a susține că există un singur intelect în toți, înseamnă a spune că nu există un adevăr al credinței, nici o mântuire a sufletelor și nici supunere față de cei trimiși. Aceasta înseamnă a spune că omul este în cea mai mică măsură mântuit și condamnat în cea mai mare măsură.” (cf. S. Bonaventurae. *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1891, vol. V, p. 514, dar și *In Hexaëmeron Collatio*, VI, 4, VII, 2, *De donis Spiritus Sancti collatio*, VIII, 16–20, *ibidem*, pp. 497–498). Sensul termenului *philosophus* pare a-i viza pe averroști indirect. Dealtfel, în introducerea la versiunea franceză a tratatului tomist, Alain de Libera subliniază ambiguitatea folosirii termenului *averroista*, uneori sinonim pentru *philosophus*, în învățământul parizian (cf. *Introduction*, p. 14). Tratatul *De unitate intellectus contra averroistas* nu operează doar o respingere a tezelor averroiste, ci mai ales o clarificare a pozițiilor și a revendicărilor posibile ale tradiției. Despre întregul context al polemicii cf. *Postfața*.

² Averroes (Ibn Rosd – 1126–1198) a scris *Comentariul Mare* la tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel probabil în timpul șederii sale la Cordoba, între anii 1171–1198 (semnificația termenului „mare“ privește o împărțire a

comentariilor averroiste în „mari, mijlocii și mici“, iar în comentariile „mari“ expunerea este detaliată iar citatul este complet, spre deosebire de celelalte tipuri de comentarii, mai sumare – cf. Remus Rus, *Istoria Filosofiei islamice*, ed. Enciclopedică, București, 1994, p. 282). Între anii 1227 și 1230 împăratul Frederic al II-lea de Aragon, rege al Siciliei, dispune la curtea sa traducerea în limba latină a comentariului averroist pe care îl oferă în anul 1231 Universității din Bologna, recunoscută ulterior pentru orientarea ei averroistă. Traducerea a fost realizată de Mihail Scotus.

³ De fapt, Averroes preia în Comentariul său la *De anima* o terminologie creată de Alexandru din Afrodisia în tratatul său omonim cu cel aristotelic. Alexandru din Afrodisia distinge în cadrul intelectului pasiv de la Aristotel un intelect material (*ὕλικός*), care este actualizat de către cel agent și care nu este nimic înainte de a fi în act, (așa cum o tablă pe care nu este scris nimic reprezintă, comentează Hamelin – cf. bibliogr. V. 31., p. 33 – pur și simplu absența scriiturii) și pe de altă parte un intelect pus-în-dispoziție (*in habitu* – *καθ' ἑξιν*) care reprezintă un registru al experiențelor trecute din perspectiva cărora se receptează cele prezente. Denumirea *intellectus materialis* (*ὕλικός*) este nepotrivită deoarece pentru Aristotel intelectul posibil nu este decât o potență pură care poate fi comparată, printr-o analogie mai degrabă didactică decât substanțială, cu materia care este potență și care începe să existe abia împreună cu forma în actul amândurora. (pentru Alexandru din Afrodisia, cf. bibliogr: III. 7) Dar micul haos terminologic creat de termenii *intellectus possibilis* – *intellectus materialis* conduce la o confuzie dublă: Averroes arată (În *de anima*, comm. 33, ed. Crawford, p. 476, citat de Libera, cf. bibliogr. V. 38, p. 214) că intelectul posibil nu ar fi același lucru cu cel material, așa cum vrea să ne prezinte lucrurile Sf. Toma în *Introducerea* sa, ci intelectul material este în afara sufletului, are nevoie de cel agent pentru a realiza gândirea, dar are nevoie și de intelectul posibil, care este un organ corporal, probabil asemănător glandei pineale a lui Descartes, care este generabil, muritor, dar în același timp fără el nu se poate realiza gândirea. Cu toată confuzia terminologică la care Sf. Toma se face părtaș, critica lui nu își pierde deloc obiectul: problema rămâne tot individualitatea celui care înțelege, identitatea subiectului înțelegător, ori multiplicarea sufletelor intelective în oameni, cu păstrarea condiției lor nemuritoare.

⁴ *Tratatul De unitate intellectus contra averroistas* este scris împotriva scrierii lui Siger din Brabant, profesor la Facultatea de Artă a Universității din Paris, *Quaestiones in tertium de anima*, în care reia principalele teze averroiste. Drept răspuns la intervenția tomistă, Siger va scrie în anul 1272 *Quaestiones de anima intellectiva*, după ce, în anul 1270 sau 1271 compusese deja un tratat *De intellectu* în care se apăra de acuzațiile aduse. Atacul Sf. Toma este indirect, el polemizează cu însăși interpretarea averroistă a aristotelismului, iar tratatului îi urmează, cronologic, celebrul edict din 10 decembrie 1270 al lui Etienne Tempier (cf. pentru aceasta, tabelul cronologic și Postfața).

⁵ Teza unității intelectului fusese deja respinsă în *Sunma contra Gentiles*, II, cap. 59, 60, 61, 69, 70, 73, 75, 78, în *Quaestiones disputatae de anima*, art. 3, *Commentarium in De anima*, III, cap. 1, 4.

⁶ Cu numai 3 ani înainte de scrierea tratatului Sfântului Toma, Guillaume de Moerbeke tradusese în limba latină tratatul aristotelic *Περὶ Ψυχῆς* – *De anima*. De traduceriile lui Moerbeke Sf. Toma se va folosi în comentariile pe care le va scrie la tratatele aristotelice, iar comentariul tomist la scrierea lui Aristotel a fost realizat între anii 1268–1269.

⁷ Aristotel, *De anima*, 412b 4–5: *...ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ*

⁸ *ibidem*, 412b 2–3,

⁹ *ibidem*, 412b 10–13: *Καθόλου μὲν οὖν εἴρεται τί ἐστὶν ἡ ψυχὴ: οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τό τί ἦν εἶναι τῷ τοιωδὶ σώματι...*

¹⁰ În terminologia tomistă, *forma substantialis* reprezintă actul unui compus, care face ca acel compus să devină unul. Spre deosebire de forma accidentală (cf. *De principiis naturae*, 1), forma substanțială stă pentru esența unei realități, căci ea determină trecerea în actualizarea unei materii, adică a unei potențialități inexistente în afara actului.

¹¹ *ibidem*, 413a 4–7,

¹² *ibidem*, 412b 17–18

¹³ Sf. Toma l-a cunoscut pe Platon fragmentar, mai cu seamă prin intermediul unor fragmente din *Timaios*, comentate de Chalcidius, însă Platon a considerat, în dialogul *Phaidros*, sufletul ca având o natură automișcătoare, definindu-l astfel: „*Odată ce am arătat că lucrul care se mișcă pe sine este nepieritor, n-avem a fi defel stânjenți în a spune că tocmai aceasta este natura și rațiunea sufletului. Căci orice corp care își primește mișcarea din afară este un corp neînsuflețit; în schimb unul care o primește dinăuntrul său, din sine însuși, este însuflețit, și tocmai în aceasta rezidă natura sufletului*” (*Phaidros*, 245e, trad. Gabriel Liiceanu) Mai mult, în dialogul *Timaios*, Platon prezintă într-adevăr sufletul ca un mișcător al corpului, specificând pe de altă parte senzațiile ca mișcări de care sufletul este afectat (*Tim.* 43a–d).

¹⁴ Plotin consideră sufletul o ipostază a Intellectului suprem, care dă viață trupului în care se află omul. În *Enneada* a IV-a, 3–8, este discutat raportul Unu-multiplu din cadrul sufletului, astfel încât sufletul devine o realitate care stă în relație cu Unul, pe de o parte, iar pe de alta, prin multiplicarea corpurilor înțelese ca materie, sufletele devin multiple. În *Enneada* IV, 9 este formulată întrebarea care va fi fost prilej de polemică pentru anul 1270: cum este cu putință ca sufletele, care reprezintă un principiu de unificare posibil cu Intelectul suprem, să fie totuși plurale? Răspunsul pasajului seamănă cu argumentul pe care îl va formula Albert cel Mare împotriva averroismului: sufletele sunt plurale prin „plurificația” materială a trupurilor.

¹⁵ Acest citat, asemeni altora din acest tratat, nu aparțin Sf. Grigore din Nyssa, ci lui Nemesius Emesenus, autor al tratatului *De natura hominis*, (*Patrologia Graeca*, 40, 571b) Lucrarea a fost scrisă în secolul al IV-lea sau al V-lea, însă capitolele relative la sufletul omenesc au fost atribuite până prin secolul al XVI-lea printr-o cronologie eronată, Sfântului Grigore de Nyssa. (cf. ed. B.Nardi, p.101, ed. Borbély Gábor, p. 48).

¹⁶ Pasajul trebuie pus în legătură cu paragraful 119, iar intenția enumerării lui Toma este de a sublinia faptul că distincția intelect unic – intelect multiplu nu se suprapune distincției între tradițiile greco-arabă și respectiv latină ci distincției dintre interpretarea averroistă, și, pe de altă parte, interpretarea unei bune tradiții peripatetice, adaptabilă creștinismului.

¹⁷ *ibidem*, 413a 8–9. Exemplul va deveni clasic în toată scolastica; amplu discutat de Toma din Aquino, el va reveni în operele urmașilor până târziu, astfel încât Descartes însuși este familiar cu exemplul, introducându-l în *Meditațiile Metafizice*, unde oferă chiar argumentul aristotelic al unității corpului cu sufletul: senzațiile sunt resimțite de un Eu care dovedește unitatea suflet–corp, altminteri durerea unui organ corporal ar fi resimțită numai intelectual, ca o observație, de către suflet, tot așa cum corăbierul vede cu ochii o defecțiune a corăbiei sale de care nu este legat decât prin mișcarea lor comună. (cf. Descartes, *Meditații Metafizice*, trad. C. Noica, Humanitas, 1994, pp. 294–295).

¹⁸ Metoda indicată reprezintă o aluzie la un pasaj aristotelic din *De anima*, 413a 12–13: „*Deoarece chiar din noțiuni neclare dar mai evidente se pot naște claritatea și o noțiune încheagată rațional mai proprie cunoașterii noastre, trebuie să ne străduim să îndrumăm în acest sens iarăși studiul nostru despre suflet*” (trad. N. I. Ștefănescu).

¹⁹ În *Republica*, IV, 435e–444e, Platon distinge între o parte rațională, una pasională și una apetitivă a sufletului, deci oarecum după funcțiile acestuia. În dialogul *Timaios* (41 c–d) se arată cum Demiugul a creat partea rațională a sufletului, spre deosebire de celelalte părți ale lui, ca fiind nemuritoare. Mai mult, mitul lui Er (*Rep.* 614b–621 d) precizează faptul că sufletele își aleg propriile vieți succesive în așa fel încât ele se individualizează, deci se deosebesc între ele prin experiența lor pământească, corporală, în fond de natură etică.

²⁰ *ibidem*, 413b 12–15

²¹ *ibidem*, 413b 15–16

²² *ibidem*, 409a 9–10, sau 413b 15–23 etc.

²³ *ibidem*, 413b 24–25 „Facultatea teoretică” corespunde expresiei grecești *θεωρητική δύναμις* și latinescului *perspectiva potentia*.

²⁴ Așa cum *Filosoful* a reprezentat pentru Evul mediu pe Aristotel, prin excelență *Comentatorul* este Averroes. Gândirea medievală distinge între mai multe tipuri de autor al unei scrieri, acordând fiecărui tip de autor „autoritatea” cuvenită. Astfel, în *Comentariul la Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul, Sfântul Bonaventura spune, în anul 1245, în *Prefața* sa, următoarele: „Petrul Lombardul, episcop al Parisului, este *autorul* (s.n.) acestei cărți. Pentru a fi înțelese aceste cuvinte, se cuvine precizat că modurile de a produce o carte sunt patru. De pildă, cineva va scrie lucruri străine <de el însuși> fără a adăuga sau a schimba nimic, iar acesta este pe bună dreptate numit *copist* (*scriptor*). Altcineva scrie tot lucruri străine <de el> adăugând altele, dar nu de la sine; acesta este numit *compilator* (*compilator*). Altcineva scrie și lucruri străine și pe ale sale, însă pe cele străine ca fiind principale, iar pe ale sale ca fiind secundare și spre lămurire; acesta este *comentatorul* (*commentator*), iar nu autor. Altcineva scrie și lucruri proprii și străine, dar ale sale sunt principale,

iar cele străine sunt ca și secundare și spre confirmare; acesta trebuie numit un autor (*auctor*). Astfel a fost Magistrul <Petru Lombardul>“ (cf. *Opera omnia*, ed. Quarracchi, 1891, vol. I, pp. 14–15). Prin excelență, *auctor* și deci *magister* putea fi numai Cristos, (cf. de ex. Augustin, *De magistro*, cap. II) iar observația este extrem de importantă, deoarece numai în acest fel magistrul pământesc era obligat la revendicarea unei tradiții. Sensul tradiției ne apare astfel extrem de viguros: el poate suplini o ordine a adevărului divin, cel puțin parțial: pentru Bonaventura este firesc ca un *auctor* să caute *ad confirmationem* sursa unei tradiții. În acest sens pare atât de importantă pentru tomism recuperarea lui Aristotel, în numele căruia se constituie întreaga apărare tomistă.

²⁵ „*Sectatores*“ reprezintă pe Siger din Brabant, mai târziu împreună cu Boetius din Dacia, laolaltă cu gruparea din jurul acestuia de la Facultatea de Arte din Paris (cf. tabelul cronologic și postfața).

²⁶ *ibidem*, 413b 25–26

²⁷ *ibidem*, 413b 26–27

²⁸ Altfel spus, separația nu este una substanțială, ci una relațională.

²⁹ *ibidem*, 413b 27–28

³⁰ *ibidem*, 413b 28–30

³¹ *ibidem*, 414a 12–14: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ὧ ζώμεν καὶ αἰστανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως, ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἄλλ’ οὐκ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. Deși citatul tomist este în spirit aristotelic, ediția Bekker nu menționează un pasaj referitor la mișcare)

³² *ibidem*, 429a 23. Textul aristotelic este ușor nepotrivit traducerii latine (dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima): λέγω δε νοῦν ὃ διανόεται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχὴ. (mă refer la intelectul prin care sufletul gândește și concepe)

³³ *ibidem*, 414a 30–32

³⁴ *ibidem*, 414a 18

³⁵ *ibidem*, 414b 19–22

³⁶ *ibidem*, 415a 7–8

³⁷ *ibidem*, 415a 11

³⁸ *ibidem*, 429a 10

³⁹ Tensiunea fundamentală a problemei ridicate de averroști pe de o parte, pe de alta de Sf. Toma este următoarea: dacă, pe de o parte, este vorba de intelect așa cum el alcătuiește o realitate unică împreună cu corpul și cu celelalte părți ale sufletului, (în vreme ce el este unitar și în sine, în sensul că nu sunt mai multe intelecte numeric), iar pe de altă parte se vorbește de două aspecte ale intelectului (activ și pasiv) din care cel activ este etern, probabil unic pentru toți oamenii, însă lipsit de memorie, iar cel pasiv este muritor, însă face cu puțință gândirea întrucât stă pentru sinteza imaginilor, cum este atunci cu puțință ca intelectul să fie în sine unitar, dar să-și păstreze aceste aspecte? Soluția distincției numerice dintre cele „două“ intelecte este străină de spiritul textului aristotelic și refuzată de Toma, întrucât ea pierde însăși tema pusă: cum poate fi intelectul unul (ca agent) și plural (în celălalt aspect al său) oarecum în același timp?

⁴⁰ cf. nota 23

⁴¹ *ibidem*, 429a 10–12

⁴² cf. nota 37

⁴³ *ibidem*, 429a 13

⁴⁴ Între intelectul pasiv și cel activ nu există, spune M. de Corte (cf. bibliogr. V. 14), o diferență substanțială, ci una funcțională. Acest lucru nu poate fi înțeles decât dacă gândim activitatea intelectului ca pe o auto-producere și o auto-afectare; din acest câmp de semnificație se va desprinde și interpretarea lui Themistius, care vede în activitatea intelectului însăși activitatea divinului; acesta aspect părea prefigurat de calitatea de *divin* atribuită de Aristotel însuși intelectului. (*De gener. animalium*, 736b 28)

⁴⁵ *ibidem*, 429a 14

⁴⁶ *ibidem*, 429a 14–16

⁴⁷ *ibidem*, 429a 16. ἀπαθῆς ἄρα δὲ εἶναι

⁴⁸ Aristotel susține că intelectul trebuie să fie neafectat, ceea ce în interpretarea tomistă înseamnă: ceea ce „afectează” intelectul nu îl și corupe pe acesta. Astfel, în *Summa contra Gentiles*, II, 55 spune: „Tot ceea ce este corupt, este corupt prin ceea ce pătimește, deoarece coruperea este asemenea pătimirii. Dar nici o substanță intelectuală nu poate îndura o asemenea pătimire încât aceasta să ducă la corupere: căci a pătimi înseamnă a recepta ceva; dar ceea ce receptează substanță intelectuală ea trebuie să recepteze în ea după modul ei însăși, adică în mod inteligibil (...) Prin urmare substanța inteligibilă este incoruptibilă.

⁴⁹ *ibidem*, 429a 16–18

⁵⁰ Lipsa unei deosebiri între act și potență îl pune pe Empedocle într-o situație ambiguă: natura cunoscătorului trebuia să fie comună cu natura cunoscutului, prin urmare sufletul urma să fie elementar, asemeni corpurilor constituite din elemente. Împotriva unui asemenea raționament protestează Aristotel (cf. 409b 23 sqq.) spunând că într-adevăr, există o natură comună a cunoscătorului cu a cunoscutului, însă ceea ce pentru cunoscător este potențial, devine actual în cunoaștere.

⁵¹ *ibidem*, 429a 18–19

⁵² *ibidem*, 429a 20–21 Pasajul grecesc folosește pentru ceea ce am tradus ca fiind „ceea ce apare ogindit înăuntru” termenul *παρεμφαινόμενον*, iar textul latin spune *intus apparens*. Aristotel folosește termenul (cf. Bonitz, p. 568 b) în *Fizica*, 212a 8 cu sens de *ceea ce este iluzoriu, aparent*, iar în *Problemata* cu sens de apă care răsrfringe o oglindire. Sensul fragmentului de față privește faptul că intelectul, pentru a putea cunoaște, trebuie să fie în potență, în așa fel încât nimic din ceea ce urmează să cunoască să nu se afle în mod actual dinainte în el, așa cum pretindea Empedocle. Dacă aceasta s-ar întâmpla, această prezență în intelect s-ar numi *παρεμφαινόμενον* și ar împiedica cunoașterea obiectului real.

⁵³ În acest punct exegeza tomistă se întâlnește cu aceea a lui Averroes. Iată comentariul lui Averroes (*De anima*, 138a-b): *Quod autem substantia recipiens has formas, necesse est ut non sit corpus, neque virtus in corpore,*

manifestum est ex propositionibus, quibus Aristoteles usus est in hoc sermone. Quarum una est, quod ista substantia recipit omnes formas materiales. Et hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est, quod omne recipiens aliquid, necesse est ut sit denudatum a natura recepti: et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie. Si enim recipiens esset de natura recepti, tunc res reciperet se, et tunc movens esset motum. Unde necesse est ut sensus recipiens colorem careat colore: et recipiens sonum careat sono. Et haec propositio est vera, et sine dubio. Et, ex his duabus sequitur quod ista substantia, quae dicitur intellectus materialis, nullam habet in sui natura de formis materialibus istis.

Însă faptul că substanța care primește aceste forme este necesar să nu fie corporală este evident din spusele de care s-a servit Aristotel în acest pasaj. Dintre acestea, una este aceea că această substanță primește toate formele materiale, iar acest lucru este cunoscut de acest intelect. Cealaltă este aceea că orice receptacol a ceva trebuie să fie golit de natura a ceea ce este primit, iar substanța sa să nu fie identică cu aceea a celui receptat în specie. Dacă însă receptacolul ar avea aceeași natură cu ceea ce este primit, atunci lucrul s-ar primi pe sine însuși, iar atunci mișcătorul ar fi la rândul lui mișcat. De unde este necesar ca simțul care stă ca receptacol pentru o culoare să fie lipsit de acea culoare, iar receptacolul unui sunet să fie lipsit de acel sunet. Iar această susținere este adevărată, fără îndoială. Iar din aceste două propoziții rezultă că acea substanță care este numită intelect material, nu are în nici un chip în natura sa nimic din acele forme materiale.

⁵⁴ *ibidem*, 429a 21–23

⁵⁵ *ibidem*, 429a 24–25

⁵⁶ *ibidem*, 429a 25–27

⁵⁷ cf. Platon, *Timaios*, 48e–52d. Platon vorbește de loc ca un receptacol, care învăluie și permite ființarea a tot ceea ce este, ca o matrice primordială.

⁵⁸ cf. nota 47.

⁵⁹ *De anima*, 429b 5

⁶⁰ *Fizica*, 194b 9–10

⁶¹ *Fizica*, 194b 11–12

⁶² *Fizica*, 194b 13

⁶³ *Fizica*, 194b 13–15 (în textul grec al ediției Bekker nu apare expresia *ex materia* ci textul este: *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γέννα καὶ ἥλιος*). Așa cum spusese și în *Despre suflet*, apoi în *Despre generarea animalelor*, Aristotel consideră o parte a intelectului de proveniență divină, astfel încât soarele semnifică aici sursa de la care intelectul își primește „lumina agentă”, încă din primul moment al vieții.

⁶⁴ *De anima*, 413b 26–27

⁶⁵ *ibidem*, 408b 18–19

⁶⁶ *ibidem*, 430a 22–23

⁶⁷ *Metafizica*, VII, 1040b 27–1041a4

⁶⁸ În lucrarea sa *De natura hominis*, Nemesius Emesenus consideră că toți acei gânditori, inclusiv Aristotel, care au înțeles sufletul ca formă a trupului, l-au înțeles pe acesta muritor. (cf. ed. B. Nardi, p. 119)

⁶⁹ Una dintre soluțiile cu puțință ar fi fost transmigratia sufletelor, inspirată după Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, (P.G., 40, 581a, ed. Borbely Gabor, p. 49). Sf. Toma o respinge, fiind una dintre sursele de eșuare a doctrinei unicității formei substanțiale a sufletului.

⁷⁰ Aluzia este la un fragment din Proclus. *Elementa Theologiae*, propoziția 196 (ed. Trouillard, p. 178), în care Proclus susține faptul că orice suflet participabil se bucură de un corp prim și etern care nu este supus nici nașterii, nici corupției. Termenul folosit de Proclus, totuși, nu este clasicul *σώμα*, care desemnează corpul empiric, ci este *ὄχημα*, care ar reprezenta un alt tip de realitate corporală, poate chiar mai înrudit cu „trupul de slavă” neotestamentar.

⁷¹ *Metafizica*, 1070a 24–25. Sf. Toma citează Cartea a XI-a în loc de Cartea a XII-a datorită faptului (probabil de altminteri, cf. ediția maghiară a lui Borbely Gábor, p. 53) ca Sf. Toma să nu fi cunoscut Cartea a XI-a a Metafizicii în ordinea pe care noi o cunoaștem astăzi.

⁷² *Metafizica*, 1070a 25–27

⁷³ Aristotel se referă aici la intelectul activ, nu și la cel posibil. cf. Rodier, *Traite de l'âme*, ed. J. Vrin, 1985, p. 466

⁷⁴ Într-un sens, pasajul aristotelic se referă la intelectul agent, deoarece la sfârșitul capitului 5 din Cartea a III-a spune că numai acesta este nemuritor, însă fără cel posibil, nu are memorie. Totuși, atât intelectul posibil, cât și cel activ sunt „separate”, întrucât această separație indică faptul că ele nu au nevoie de un organ anume prin care să acționeze. Dar acesta încă *nu este un argument suficient* pentru a arăta că intelectul posibil este nemuritor. Putem considera paragraful 36 ca un punct în care drumurile lui Aristotel și Sf. Toma se despart.

⁷⁵ *De anima*, 403a 10–12

⁷⁶ *Metafizica*, XII, 1069a 21–22

⁷⁷ Adică, sufletul este entelehia primă a corpului natural dotat cu organe, așa cum spusese Aristotel, dar aceasta nu înseamnă că sufletul, ca principiu și ca formă substanțială, există întrucât există compusul, ci invers: compusul există întrucât principiul lui există. Acesta nu este încă un argument al nemuririi acestei forme substanțiale, dar este un contraargument solid la una din posibilitățile acestei forme de a pieri: nimic nu împiedică sufletul să își continue existența dacă este distrus ceea ce ea a întemeiat, deoarece este limpede, că întreg compusul nu este formă substanțială pentru suflet.

⁷⁸ *ibidem*, 408b 26–29

⁷⁹ Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme*, ed. G. Verbeke, 1957, p. 75 Este foarte posibil ca Aristotel să nu fi exprimat nici o îndoială, întrucât la sfârșitul Capitolului 5 din Cartea a III-a el declară intelectul activ nemuritor iar pe cel posibil ca având memorie, dar fiind muritor.

⁸⁰ *ibidem*, 408b 5–6

⁸¹ *Fizica*, 194b 5–6

⁸² Bruno Nardi explică această inserție ca pe o posibilă confuzie, în care Sf. Toma ar face trimitere la cunoscuta *Theologia aristotelis*, însă această lucrare nu a aparținut lui Aristotel, ci este un adaos târziu neoplatonic. (cf. ed. B. Nardi, p. 125, ed. Borbely Gábor, p. 53)

⁸³ Fizica, 255b 15–20

⁸⁴ *De generatione animalium*, 736b 27–28

⁸⁵ *ibidem*, 736b 12–15

⁸⁶ cf., pentru aceasta, *Metafizica*, cartea IX, capitolul 8, despre diferitele sensuri ale anteriorității actului față de potență.

⁸⁷ *De generatione animalium*, 736b 29–736a 1

⁸⁸ *De anima*, 414b 28–32

Note la capitolul 2

¹ Themistius, *Commentaire sur le Traite de l'âme*, ed. G. Verbeke, 1957, p. 225

² Cu o altă terminologie, Themistius vizează tot intelectul activ.

³ Distincția este celebră pentru toată scolastica, și se întemeiază pe o deosebire a lui Boethius, în prelungire aristotelică, între faptul că un lucru este și toate cele prin care lucrul este (*quod est et id quo est*). Pentru Sfântul Toma din Aquino, această distincție, asimilată cu o bună parte din propozițiile din *Liber de Causis*, tratat inițial atribuit lui Aristotel, dar apoi descoperit ca fiind un fragment din *Elementa Theologiae* a lui Proclus, vor conduce către o adevărată teorie a participației (cf. de ex. Cornelio Fabro, *Participation et causalite selon Saint Thomas d'Aquin*, Publ. Univ. de Louvain – ed. B. Nauwelaertes, Paris, 1961, sau Etienne Gilson, *L'etre et l'essence*, ed. J. Vrin, Paris, 1994). Teoria participației creaturii la Creator se face proporțional cu gradul de perfecțiune al fiecărei creaturi. Acest grad este dat de deosebirea dintre faptul că lucrul este și ceea ce lucrul este. Astfel, pentru minerale și plante această deosebire este maximă, în vreme ce oamenii, apoi îngerii, pot să realizeze o apropiere tot mai mare între ființă și esență, până ce, în cazul lui Dumnezeu, există identitate în privința acestora. Toate ființele care cunosc o deosebire între ființă și esență, se rostesc ca având ființă, primită în mod direct de la creatorul lor (*donum essendi*), iar nu prin intermediarii proximi în scara perfecțiunii, așa cum se întâmplă în cazul lui Avicenna.

⁴ Imaginea acestei procesiuni în care natura își găsește „subiecte” tot mai demne de sine, într-o apropiere de ceea ce este mai bun și mai demn, adică Binele sau Unul, este de proveniență plotiniană. Astfel, trebuie remarcat un sincretism, în bună parte în necunoștință de cauză, pe care Sf. Toma îl realizează între neoplatonism și tradiția peripatetică.

⁵ Șef al școlii peripatetice între anii 322–288, scrierile lui Theophrast sunt aproape necunoscute în secolul al XIII-lea. Citatul lui Toma urmează *Comentariul* lui Themistius. (cf. Themistius, *Commentaire sur le traite de l'âme d'Aristote*, ed. G. Verbeke, 1957, p. 242)

⁶ Intelectul posibil nu reprezintă o pură absență, ci imaginea unei table șterse exprimă posibilitatea unui pur *a priori* al cunoașterii.

⁷ Toma din Aquino se raportează la textul lui Alexandru din Afrodisia în funcție de Averroes, ceea ce demonstrează, (cf. ed. Borbély Gábor, p. 60) că el

nu cunoscuse scrierea lui Alexandru din Afrodisia. Împotriva lui Alexandru din Afrodisia scrisese Albert cel Mare și Guillaume d'Auvergne, iar în consonanță cu aceștia, Sf. Toma îi combate tezele în *Summa contra Gentiles*, II, 62, dar în contextul de față presupune că Alexandru ar fi înțeles bine pe Aristotel însă Averroes i-ar fi răstălmăcit spuselor.

⁸ Dimpotrivă, Averroes a înțeles foarte bine, ba chiar a protestat împotriva spuselor lui Alexandru din Afrodisia. Astfel, Alexandru este primul care va considera sufletul coruptibil și va propune terminologia nouă a intelectului posibil ca intelect „material” (*νοῦς ὑλικός*).

⁹ Avicenna (Ibn Sina) *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. van Riet, 1968, vol. V. I, p. 80. Guillaume Verbeke notează faptul că Dominicus Gundissalinus tradusese în limba latină între anii 1152–1166, împreună cu evreul Avendeuth, lucrările despre suflet ale lui Avicenna. (cf. ed. Borbély Gábor, p. 60).

¹⁰ ...*instrumentalis*... Cu alte cuvinte, corp natural dotat cu organe (în limba greacă *ὄργανον* înseamnă *instrument*).

¹¹ Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. S. van Riet, 1972, vol. I, 5. 80

¹² cf. Algazel, *Metaphysica*, ed. Muckle, II, tr. 4, dicio 5, p. 172.

¹³ Pasajul trebuie pus în legătură cu paragraful 5, anume cu trimiterea la Plotin și la Grigore de Nyssa (alias Nemesius Emesenus). Intenția Sf. Toma este de a face o exegeză filologică în care să demonstreze nu doar intenția lui Aristotel, ci faptul că întreaga tradiție greacă, ba chiar o parte dintre arabi, stau în opoziție cu Averroes (observația îi aparține lui Alain de Libera, cf. *Bibliografia*, I, 5, pp. 40–45).

¹⁴ ...*non tam fuit pripatethicus, quam peripatethicae philosophiae depravator*. Pasajul, extrem de dur în raport cu Averroes, este în bună măsură nejustificat. Interpretarea lui Averroes era cu adevărat străină creștinismului, dar ea provenea dintr-o tradiție la rândul ei străină de creștinism, în care relevarea existenței unei inteligențe unice, la care cunoașterea omului are acces și care poate conduce la o garanție a adevărului imaginii survenite în mintea umană de un alt tip, (cf. de ex. Henri Corbin, *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, ed. Flammarion, 1958) își are forța și valoarea ei, care nu se transformă în denigratoare a peripatetismului prin simpla sa nepotrivire cu doctrina creștină.

Note la capitolul 3

¹ *De generatione animalium*, 736b 28–29

² *De anima*, 414a 12–14

³ *De anima*, 413a 15–17

⁴ *De anima*, 413a 17–19: „Precum <ar fi întrebarea>: ce este cvadratura? Ea este egalitatea unui pătrat cu un patrulater cu laturile egale”

⁵ *De anima*, 429a 23

⁶ Averroes spune: *...formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum; comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta* (s.n.) *quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus, et est sensatum extra animam. Aliud autem est subiectum, per sensus est forma existens et est prima perfectio sentientis. Necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta: quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet formae, quae sunt imagines verae; secundum autem est illud, per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla nempe est differentia in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subjectum sensus, per quod est verus, est extra animam, et subiectum intellectus, per quod est verus, est intra animam.* – După cum spune Aristotel, a forma cu ajutorul intelectului este asemănător înțelegerii cu ajutorul simțurilor. Dar înțelegerea cu ajutorul simțurilor se realizează prin două subiecte: unul dintre ele este acela prin care ceea ce a fost simțit se dovedește adevărat, iar el este simțit în afara sufletului. Un altul este acel subiect prin care ceea ce este simțit reprezintă forma existentă și ea reprezintă desăvârșirea primă a simțitorului. Este necesar astfel ca cele înțelese în act să dispună de două subiecte: unul dintre acestea este cel prin care se adevăresc formele, iar acestea reprezintă imaginile adevărate; celălalt subiect este acela prin care cele înțelese reprezintă una dintre existențele din lume, iar acesta este intelectul material. Fără îndoială că nu există în acest sens nici o deosebire între intelect și simț afară de faptul că subiectul simțit, prin ceea ce este el adevărat, este în afara sufletului, iar subiectul înțeles, prin ceea ce este el adevărat, se află în suflet. (Averroes, *Comm. magnum in De anima, Venetiis*, 1562, 146a). Vezi și nota următoare.

⁷ Pasaajul descrie celebra teorie a lui Averroes a celor două subiecte necesare înțelegerii: imaginea, adică sufletul sensibil, și, pe de altă parte, intelectul posibil sau, în terminologia lui Averroes, cel „material”. Alain de Libera observă (cf. bibliogr. V, 38, pp. 210–211) că această distincție reprezintă o primă formă a distincției lui Francisco Suarez dintre conceptul formal și conceptul obiectiv, iar Descartes va prelua și el această distincție. Pentru Suarez, conceptul formal reprezintă actul propriu zis al intelectiei, în vreme ce conceptul obiectiv este ceea ce se reprezintă prin acel act de cunoaștere. Pentru Descartes, ideea este o *res cogitata*, cu o realitate dublă: ideea are o realitate formală ca mod al gândirii noastre și o realitate obiectivă ca reprezentativă pentru un lucru. Prin urmare, la fel ca pentru Toma, cunoașterea este la început o *conversio ad phantasmata*, dar de vreme ce pentru Averroes nu există unitatea unui *cogito* care să suporte bivalența ideii. Alain de Libera își pune în mod legitim întrebarea dacă sistemul lui Averroes nu este cumva contradictoriu: „Ne putem întreba, totuși, dacă proiectul nu este contradictoriu în sine însuși. Acesta este fondul criticii sfântului Toma, care presupune că sufletul senzitiv și activitatea intelectuală țin de același moduli: sufletul intelectual, care este formă substanțială unică a compusului uman” (*op. cit.*, p. 211)

⁸ cf. pentru aceasta, *Analiticele secunde*, II, 19

⁹ *Fizica*, 194b 13–15

¹⁰ *De anima*, 429a 1–2

¹¹ Valoarea celui de-al treilea argument tomist este extrem de greu de cântărit. El are ca premisă propoziția „omul înțelege“, iar atunci legătura (*copulatio*) lui Averroes dintre intelectul posibil și imagini evident. nu este suficientă, deoarece ar duce la concluzia că de fapt intelectul posibil este cel care a gândit, iar nu omul. Dar dacă presupoziția averroiştilor nici nu a fost aceea că „omul înțelege“ ci aceea că „intelectul posibil înțelege“? Siger nu este explicit din acest punct de vedere, dar contraargumentul Sf. Toma duce de fapt la un raționament ipotetic: dacă presupunem că omul este subiect al cunoașterii, intelectul posibil trebuie să fie plural așa cum omul este plural. Dacă nu, atunci intelectul posibil ar putea fi unul.

¹² În opinia lui Aristotel (cf. *De anima*, 406a) sufletul nu poate fi un motor și nici un auto-motor deoarece el este imobil. În cazul în care intelectul este separat, eventuala lui „mișcare“ ar fi stabilită de tipul de „separare“, însă el nu poate fi nici în acest caz un motor deoarece există o sinteză a cunoașterii, despre care Aristotel vorbește cu un capitol mai târziu (408b 5–15): nu „sufletul gândește“, ci „omul gândește“, tot așa cum act al sintezei poate fi țeserea, învățarea, înduioșarea, construirea etc. Dimpotrivă, Siger consideră sufletul drept un motor, cel puțin cât privește partea intelectuală (cf. începutul de la *Quaestio 9*, tradus în acest volum.)

¹³ *Metafizica*, 1045a 8–25

¹⁴ *Metafizica*, 1045a 8–25

¹⁵ *Metafizica*, 1050a 30–36

¹⁶ *De anima*, 414a 11–12

¹⁷ Pasajul aparține (după Borbély Gábor, p. 70) tratatului *De natura hominis* a lui Nemesius Emesenus, cf. *Patrologia Graeca*, 40, 593b)

¹⁸ Macrobius, *Commentarium in somnium Scipionis*, II, c. 12 (ed. Borbély Gábor, p. 70)

¹⁹ Chiar dacă Simplicius notează în Comentariul său la adresa lui Plotin adjectivul „mare“, Sfântul Toma nu putea ști dacă Plotin a scris sau nu comentarii la Aristotel, însă firește, în ochii filosofului din secolul al XIII-lea. o bună înscriere în tradiția filosofică era comentariul la operele peripatetice.

²⁰ *Etica Nicomahica*, 1166a 15–17, (trad. Stela Petecel)

²¹ *ibidem*, 1168b 31–33

²² Și acest pasaj (după Borbély Gábor, p. 70) aparține tratatului *De natura hominis* a lui Nemesius Emesenus, cf. *Patrologia Graeca*, 40, 593b)

²³ *Metafizica*, 1035b 27–31. Pasajul grecesc este extrem de important, tocmai de aceea am tradus „*materia și forma ca universale*“, (ἐκ τοῦδὲ τοῦ λόγου καὶ τησδὲ τῆς υλῆς ὡς καθόλου). Iar pasajul continuă astfel: „Așadar partea este potrivită cu specia, iar specie eu numesc ceea-ce-era-pentru-a-fi, precum și potrivită cu compusul în care se află specia și materia aceasta.

²⁴ *De anima*, 432b 5

²⁵ *Rhetorica*, II, 4, 1382a–4–6

²⁶ *De anima*, 429a 28

²⁷ Pasajul este semnificativ din perspectiva doctrinei participației în tomism, moștenită de la neoplatonici, prin intermediul culegerii de extrase din Proclus, *Liber de causis*, sau pe filieră arabă: creaturile imperfecte participă la perfecțiune după gradul diferenței proprii dintre ființă și esență; dar fiecare creatură tinde spre proximalul său superior, iar nu depinde de inferiorul proximal. (cf. Cornelio Fabro, *Participation et causalité chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris – Louvain, 1961)

Note la capitolul 4

¹ Ezitarea este fundamentală pentru toată polemica. Sf. Toma este aproape de a recunoaște că, într-un sens, intelectul este unic pentru toți oamenii, sub aspectul său agent, dar îi rămâne să arate cum, sub aspectul posibil, el rămâne multiplu, sau, mai degrabă, se multiplică. Ne aflăm în miezul aporiei însăși: cum este cu puțință ca intelectul să fie unitar în el însuși, deci să nu existe două intelecte ci două aspecte ale aceluiași intelect (activ și posibil), dar pe de altă parte, intelectul agent să fie unic iar cel posibil multiplu. Această situație paradoxală poate fi considerată „nucleul dur” al polemicii. Sf. Toma identificase la mai mulți autori greci și arabi, între cei citați în capitolul 2, ideea că intelectul activ ar fi unul pentru toți oamenii.

² *De anima*, 430a 10–18

³ Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, ed. G. Verbeke, 1957, p. 235

⁴ cf., pentru această argumentație, paragrafele 67–77

⁵ cf. *Etica Nicomahică*, 1169a 2. Deși Aristotel susținuse o unitate a compusul care stă ca subiect al cunoașterii și acțiunilor, el vorbește în *Etica Nicomahică*, făcând elogiul virtuților dianoetice, de o ființare a omului mai cu seamă ca intelect.

⁶ *Fizica*, 227b21–228b1 și 242a 32

⁷ Siger din Brabant susținuse (cf. capitolul tradus) o diversificare a intelectului după diversitatea imaginilor. Dimpotrivă, pentru Sf. Toma cunoașterea nu are ca subiect imaginea ci ea este o *conversio ad phantasmata*, astfel încât principiul multiplicării va trebui să-l dețină intelectul posibil ca o facultate specială a entelehiei corpului natural.

⁸ *De anima*, 429b 25–430a 2

⁹ Aristotel este de părere că după *achiziție și descoperire* intelectul este încă în potență, dar nu la fel ca înainte de aceste două procese. G. Rodier (*op. cit.*, p. 441) este de părere că această potență ulterioară celor două procese este forma „cea mai înaltă” a potenței. sau *habitus*-ul. Dar dacă ar exista un singur intelect pentru toți, atunci el nu ar mai rămâne în potență niciodată după o primă descoperire a unui om, adică nu am putea regândi nimic niciodată.

¹⁰ *De anima*, 429b 9

Note la capitolul 5

¹ Structura argumentației tomiste este simetrică în raport cu capitolul precedent. Dacă fusese mai înainte respins ceea ce Averroes, împreună cu Siger, susțin, de această dată urmează să se ofere un sprijin tezelor pe care averroismul dorește să le respingă.

² Argumentul vine împotriva înțelegerii vulgarizatoare a tomismului, nu doar împotriva lui Averroes. Astfel, dacă forma este un principiu care este relevant pentru specie și deci, pentru universal, iar materia este relevantă numai pentru unitatea numerică a indivizilor dintr-o specie, atunci intelectul este în sinea lui, ca formă, unul, dar se multiplică după materia corporală. Ori, o asemenea soluție este străină atât lui Toma cât și lui Aristotel. Totuși, cu o asemenea soluție, în felul ei grăbită, vine Albert cel Mare în întâmpinarea averroistilor în tratatul său *De unitate intellectus*. Pentru Aristotel, această soluție este falsă deoarece materia nu este o simplă pasivitate care multiplică numeric forma unei specii, ci ea participă împreună cu forma la universal. Există astfel o „demnitate de a fi a materiei“ (care este și ea „potrivit cu universalul“ la Aristotel), scrie P. Aubenque (*Addenda*, la Aristotel, *Categorii*, ed. Humanitas, 1994, p. 151). Pe de altă parte, nici pentru Toma din Aquino ideea unei materii care nu face decât să multiplice numeric specia nu poate fi acceptată, ca și ideea că forma stă numai pentru specie și nu și pentru individual, deoarece îngerii și-ar pierde în acest caz propria existență individuală, devenind niște specii. Căci îngerul reprezintă, pentru Toma, o realitate separată de materie, dar care nu este doar specie, ci este chiar individ, atâta numai că, pentru înger, în fiecare specie există un singur individ, dar care nu se reduce la specia lui. Astfel, forma stă atât pentru individualul în act, cât și pentru specie, în vreme ce materia stă pentru numărul de individuale dintr-o specie, însă dă seama în același timp de universalul unui individual în act.

³ *Metafizica*, 1003b 31–32

⁴ *Metafizica*, 1045a 36–b 7

⁵ *Metafizica*, 1016b 31–35

⁶ A fi unul ca număr înseamnă a fi unul ca individual, în terminologia tomistă – *numero* – iar a fi unul în ceea ce privește numărul – *de numero* – înseamnă a fi o singură specie. Tocmai pentru că numărul nu este cauza unului ci unul este cauza numărului, un înger există singur în specia lui, dar aceasta nu înseamnă că el nu este un individual.

⁷ *Metafizica*, 1073a 14–1074b 14. Aristotel cercetează numărul substanțelor separate, stabilind numărul lor ca fiind egal cu acela al tipurilor de mișcări ale astrelor. Un asemenea lucru nu putea fi acceptat sub nici o formă de Sf. Toma, care apropia înțelegerea substanțelor separate de angelologie, în vreme ce o apropiere dintre îngeri și astre ar fi fost ilicită: ar fi însemnat că îngerul păzitor, în relația sa cu omul, aduce această relație în pragul unei astrologii, astfel încât astrele mai degrabă ar guverna viețile oamenilor.

⁸ *Metafizica*, 1016b 33–1017a 6

⁹ *Metafizica*, 1040a 27–33

¹⁰ Metafizica, I 003a 23–33

¹¹ Siger din Brabant răspunde textului tomist în tratatul *Quaestiones de anima intellectiva*, VII, (cf. bibliogr.): dacă ar exista în fiecare om un suflet particular, Dumnezeu ar putea face încă un asemenea suflet, apoi încă unul, etc. Însă Dumnezeu nu poate fi contradictoriu, pe când un asemenea gest implică o contradicție: nu pot exista, în același timp și sub același raport categorial doi indivizi ci numai unul, ca număr. Aceasta înseamnă, pentru Siger, că Dumnezeu nu poate crea un suflet individual. Sf. Toma acceptă contraargumentul lui Siger, în sensul că este adevărat că o individualitate este irepetabilă, însă Dumnezeu este cel care conferă acestuia darul ființei (*donum essendi*) iar „multiplicarea” sufletelor este diferită de o serialitate a lor.

¹² Termenul *intellectum* corespunde neoplatonicului *νοητόν* (cf. de ex. Plotin, *Enn.* V, 9, 7). Termenul are conotația inteligibilului care este obiect al intelectului, însă el trimite la un sens obiectiv, în sensul că *νοητόν* există prin sine, nu întrucât intelectul îl gândește (cf. F. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, ed. Humanitas, 1993, pp. 185–188). Sf. Toma preia transpunerea latină a termenului, iar sensul se păstrează. (cf. Alain de Libera, *La querelle des universaux*, ed. du Seuil, 1996, pp. 262–282)

¹³ Apărarea tomistă întâmpină o nouă dificultate: dacă există un unic *intellectum*, intelectul ar fi chiar Dumnezeu, iar îngerii nu ar mai fi deosebiți între ei, ca inteligențe nemateriale. Ori, îngerii nu cunosc prin imagini, așa ca oamenii, însă și ei ar trebui să fie multipli, întrucât ei sunt persoane. Înseamnă că principiul multiplicării intelectelor nu ar trebui redus la imagine.

¹⁴ Atacul tomist vizează în acest caz un punct important al poziției lui Averroes: dacă acesta îl criticase pe Avicenna pentru platonismul său, ideea celor două subiecte ale cunoașterii. alături de scoaterea din rolul de subiect al cunoașterii a omului, cu excepția imaginației, aduce pe Averroes însuși în situația de a susține platonismul: înțelesul ar deveni un inteligibil separat, pentru a cărui cunoaștere intelectul nu ar mai avea nevoie de imagini, deci nici de corp.

¹⁵ Această ruptură a omului de cunoaștere, exagerată de averroismul latin până la a susține că omul nu este subiect pentru cunoaștere, ci un obiect al ei (cf. *Anonimul lui Giele*, bibliogr. II, 10), așa încât intelectul unic nu ar mai fi nici măcar intelect unic *pentru toți oamenii* ci ar fi un intelect unic în sine, participat în mod accidental de om.

¹⁶ Prin urmare, este cu puțință o cunoaștere a singularului, deoarece ceea ce cunoaștem nu este inteligibilul, care se aplică mai multor obiecte, ci *înțelesul* (*intellectum*) care se aplică unui singur obiect.

¹⁷ Metafizica, IX, 1050b

¹⁸ *Categorii*, la 25–27

¹⁹ Metafizica, 1074a 15–17

²⁰ Metafizica, 1074a 19–20

²¹ Această demnitate la care ridică Sf. Toma corporalitatea este comună cu Aristotel, pentru care universalul unui lucru se împărtășește atât de la materie cât și de la formă. (cf. 1035b 35–33, și altele). Pentru Sf. Toma, această teorie intră în consonanță cu dogma învierii după trupuri neotestamentară. Astfel, în

Summa Contra Gentiles, IV, c. 88, spune, tratând despre sexul și vârsta celor care vor învia, că indiferent de vârsta la care au murit, toți vor învia la 33 de ani, care este vârsta învierii și deci a deplinătății lui Cristos. Nu doar cei care au murit mai târziu, dar chiar și cei care au murit mai devreme de această vârstă, spune Sf. Toma în bunul spirit aristotelic, vor învia la vârsta actului lor deplin, de 33 de ani. Căci actul este anterior, spune Aristotel, potenței, iar orice potență îl preconține: virtual, fiecare dintre noi avem în mod etern vârsta de 33 de ani.

²² *Etica Nicomahică*, 1177a 12–18

²³ Algazel, *Metaphysica*, I, tr. I, div. 6, ed. J. T. Muckle, p. 40–41.

²⁴ *Fizica*, 194b 13–15

²⁵ Avicenna, *De anima*, V, 3, ed. S. van Riet, 1980, p. 475

²⁶ După cum o spune Bruno Nardi (cf. *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958), cum o mărturisește Borbély Gábor în ediția maghiară (cf. bibliogr. I., 7, p. 97) un asemenea citat în tratatele lui Siger nu se găsește. Faptul este foarte important: înseamnă că Sf. Toma, într-un sens, își inventează adversarul pentru a-l putea respinge, exagerându-i poziția. Nu știm dacă Siger din Brabant a fost inițial de părere că există două adevăruri, însă textele care au rămas spun contrariul.

²⁷ Este evident că o asemenea teză era de nealăturat aristotelismului, pentru care intelectul activ este neafectat. Din această perspectivă, Sf. Toma este mai apropiat decât Siger de teoria dublului adevăr.

Note la Siger din Brabant

¹ După cum se poate observa, structura capitoului 9 din *Quaestiones in terium De anima* urmează structura generală a unei *Quaestio* din învățământul anilor 1270. Sf. Toma va folosi în majoritatea lucrărilor sale, mai puțin opusculule, același tip de formulare a argumentelor: la început un „cercetarea privește” (*quaestio est de...*). Apoi, ipoteza aparentă cu care se pornește în cercetare: „și s-ar părea că” (*et videtur quod...*). Apoi urmează argumentele care sprijină ipoteza, după care cele care stau împotriva tezei: *dar dimpotrivă* (*sed contra*), iar apoi concluzia (*conclusio* sau *solutio*). După această prezentare urmează partea cea mai importantă a unei *Quaestio* anume argumentele susținătorului ei; pasajul este introdus la Sf. Toma de obicei prin *Răspund prin a spune că...* (*Respondeo dicendum*), iar în acest caz Siger spune simplu *eu spun* (*dico*). Orice *Quaestio* se încheie printr-o suită de respingeri ale contra-argumentelor înfățișate la început. Această structură este motivul pentru care am marcat cu litere italice începutul fiecărui moment.

² Averroes, *In De anima Comm.*, II, 5, ed. Venetiis, 1562, pp. 161–165.

³ Aristotel, *Metafizica*, 1073a 33 sqq.

⁴ Aristotel, *Metafizica*, 1034a 4–8.

⁵ Un pasaj cu un sens foarte apropiat se găsește în Aristotel, *Metafizica*, 999a 2 sqq., unde ni se spune că Unul poate fi împărțit fie după cantitate, fie după specie, ceea ce ar însemna că împărțirea după cantitate se face în interiorul speciei, iar împărțirea după calitate în interiorul genului.

⁶ Aristotel, *De anima*, 415b 3–7.

⁷ Avicenna, *De anima*. V, 3, ed. Van Riet, pp. 105–107. Avicenna spune mai mult decât reia Siger aici, deoarece filosoful arab accentuează explicit raportul accidental între suflet și corp: „Căci noi vom spune altfel, anume că fiecare suflet devine singular din toată colecția speciei lui, numai prin dispozițiile accidentale ale sale”.

⁸ Aristotel, *Metafizica*, 996a 30–996b 1.

⁹ Averroes, *In De anima*, III comm., ed. Venetiis, 1565, pp. 161–165.

¹⁰ Este vorba despre sfârșitul capitolului 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet*.

Postfata *

In ziua de 10 decembrie 1270, episcopul Etienne Tempier al Parisului anunță o serie de 13 propoziții ca fiind contrare credinței creștine și, prin urmare, interzise în mediul universitar parizian. Dintre acestea, primele două susțineau existența unui singur intelect pentru toți oamenii. Propozițiile condamnate erau: „1. Nu există, numeric, decât un singur intelect pentru toți oamenii; 2. Este fals sau impropriu de spus că *omul* este cel care înțelege“. Departe de a se origina în filosofia secolului al XIII-lea și departe de a se încheia cu acest secol, susținerile răscolesc, în toată adâncimea ei, ontologia umanului. Putem relua tema lor în forma unor întrebări: Cine stă ca subiect al înțelegerii și ce este înțelegerea? Apoi, cum este cu puțință ca oamenii, separați, să aibă totuși gânduri comune? Suntem noi înșine cei care ne gândim gândurile sau, dimpotrivă, gândirea se gândește întotdeauna pe sine, folosindu-se, pentru a cunoaște, de imaginile dintr-o lume pieritoare, produse de o facultate sensibilă la fel de pieritoare, asemeni imaginii înseși? Este cu puțință să ne folosim de imagini după ce sufletul s-a desprins de trup? Fără imagini, mai avem memorie? Dar îngerii, care nu cunosc prin imagini, au memorie? Iar ultima problemă, cea mai importantă, și de fapt, miza tratatului *Despre unitatea intelectului împotriva averroîștilor*, scris de Sfântul Toma din Aquino în același an – 1270: Este posibil ca

* Acest text a fost prezentat la Seminarul de filosofie din Valea Lăpușului, ediția a II-a, iulie 1997, și la Seminarul cu tema „Știință și credință“ de la Tescani, septembrie 1997.

în același timp intelectul să fie și individual și etern? (Cu atât mai mult cu cât tot ceea ce este individual pare pieritor, cât timp materia ar da seama de acest individual, iar tot ceea ce ni se prezintă ca universal pare etern, cât timp specia ar da seama de acest universal). Am imaginat toată această listă de întrebări întrucât ele sunt prinse în tema celor două propoziții condamnate și în violența pe care aceste propoziții o fac simțului comun. Căci simțul comun este obișnuit să închipuie intelectele ca o pluralitate neproblematică.

Pentru a lua cronologia evenimentelor, trebuie spus, pentru început, că Averroes comentase la Cordoba, în jurul anului 1171, tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel, afirmând despre intelect, deopotrivă sub aspectul lui pasiv cât și sub aspectul lui activ, că acesta este etern și unic pentru toți oamenii¹. O asemenea teză era completată, așa cum vom istorisi mai jos, de o reconsiderare a statutului imaginii, de o polemică cu Alexandru din Afrodisia în jurul intelectului posibil aristotelic, (redenumit de comentatorul grec „material“, însă interpretat de Averroes și Alexandru în maniere diferite), apoi de o teorie în care susținea existența a două subiecte ale cunoașterii (pe de o parte intelectul material, iar pe de altă parte, imaginea. Sugestia acestei teorii o vor prelua, fiecare în felul său, Francisco Suarez și René Descartes, așa cum vom arăta mai jos). În plus, o teză care va face obiectul altei dispute, anume aceea a eternității lumii. Averroes reclamă în favoarea ambelor teme confirmarea filosofiei peripatetice, și în principal a lui Aristotel.

¹ Așa cum vom arăta mai jos, o asemenea idee nu este o reproducere a unui gând aristotelic, ci este o posibilă dezvoltare a unei filosofii deschise interpretării, cum este aristotelismul. Aristotel spusese că acea parte a intelectului care este afectată este la rândul ei muritoare, ceea ce intră totuși în contradicție cu spusa lui Averroes care credea în unicitatea intelectului posibil. Ori, dacă această parte afectată a intelectului – sau intelectul posibil – este unic pentru toți oamenii, de aici averroismul latin din secolul al XIII-lea va extrage principiul eternității speciei umane. Acest aspect al problemei se leagă însă mai degrabă de o altă zonă a conflictului anilor 1270, anume aceea creată în jurul problemei eternității lumii. (cf., pentru aceasta, și cele trei tratate omonime, *Despre eternitatea lumii*, scrise de Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant, Boetius din Dacia, dar și G. W. Leibniz, *Eseuri de Teodicee*, II., 7–9, ed. Polirom, Iași, 1997, pp. 49–51).

Aceste teze vor fi preluate de magiștri Facultății de Arte din Paris, odată cu intrarea în mediul universitar latin a comentariilor lui Averroes. Ele fuseseră traduse în Sicilia, în anul 1227, de Mihail Scotus și Hermann Germanus.

Pericolul pe care îl reprezenta pentru învățământul teologic teza unității intelectului a fost evident, prima oară, pentru papa Alexandru al IV-lea. În anul 1263, el îl roagă pe Albert cel Mare să scrie un tratat împotriva acestei teze. Profesată în neastâmpărul și rumoarea intelectuală a Facultății de Arte din Paris, ideea că ar exista un singur intelect pentru toți oamenii, la care fiecare om participă prin imaginile produse în facultatea sensibilă, pune în pericol singularitatea persoanei umane, existente ca suflet singular și etern și, desigur, supus unei judecăți divine. Această judecată își pierde sensul în cazul unui intelect unic sau care, în cel mai bun caz, s-ar multiplica după numărul oamenilor numai în cursul vieții pământești.

Oscilând între o acceptare entuziastă a unei părți a averroismului și respingerea indecisă a alteia, Albert cel Mare scrie un tratat *Despre unitatea intelectului*. Urmarea în mediul parizian nu a fost semnificativă. Începând probabil cu anul 1265, îl găsim pe magistrul Siger din Brabant, adevărata țintă a atacurilor tomiste și reprezentant de prim rang a ceea ce istoricii filosofiei medievale numesc „averroism latin”², la Facultatea de Arte a Universității pariziene. El predă un Aristotel în spirit averroist, în ciuda repetatelor interdicții papale de a se mai preda Aristotel la Universitate. Pe de altă parte, în ciuda aceleiași interdicții papale, Sf. Toma din Aquino sosește la Facultatea de Teologie a Universității în anul 1269, unde va preda și va comenta pe Aristotel până în anul 1272, cu doi ani înaintea morții sale.

În anul 1270 Sf. Toma scrie tratatul *De unitate intellectus contra averroistas*, pentru a răspunde în scris scrierii lui Siger din Brabant *Quaestiones in tertium De anima*, redactată în anul 1269. Drept urmare a scrierii tomiste și, pare-se, a unei discuții între Albert și Aegidius din Lessen (cuprinsă în lucrarea lui Albert *De quindecim problematibus*) Etienne Tempier pronunță

² Cu excepția lui F. Steenberghen, care preferă expresia „aristotelism heterodox” (cf. Bibliografia, V, 58).

condamnarea celor 13 propoziții care vizau, în cea mai mare parte, învățământul averroist.

Condamnarea este cvasi-inutilă, deoarece ea nu provoacă decât o separare de Universitate, în anul 1272, a Facultății de Arte. Aceasta din urmă își alege un nou rector până în anul 1275, când Pierre d'Auvergne va reunifica Universitatea. La trei ani după moartea Sf. Toma, Etienne Tempier revine cu 219 propoziții condamnate, dintre care multe aparțineau tomismului însuși³. De fapt, miza acestei polemici, în care se vor amesteca mai târziu Aegidius din Roma, Raymundus Lullus, iar pe de altă parte Boetius din Dacia și Jean de Jandun, are două planuri fundamentale:

1) primul privește recuperarea lui Aristotel în filosofia europeană. Indiferent, până la o măsură, de fidelitatea interpretărilor, recuperarea lui de partea tradiției creștine nu putea trece decât prin dovedirea falsității interpretării lui Averroes. Împotriva recuperării lui Aristotel se pronunțau în bună parte franciscanii, amestecați de altminteri în condamnarea de la 1277. Pentru a putea fi adaptat credinței creștine, Aristotel nu putea susține unitatea intelectului *posibil* în raport cu toți oamenii și nici eternitatea lumii. Dovedirea acestui fapt a fost asumată de călugărul dominican Toma din Aquino.

2) Pe de altă parte, inexistența unei individualități nemuritoare a omului pune în pericol escatologia creștină. Atunci, principala armă de apărare a Sf. Toma este răspunsul la întrebarea: ce anume face ca sufletul, înțeles în sensul aristotelic, să poată fi deosebit de la un om la altul, dar totodată această individualitate să nu depindă de ceea ce este trecător în om? Sau: cum este cu puțință ca aceeași realitate să acționeze și să cunoască *în timp*, dar să fie responsabilă în *eternitate*? Așa cum vom prezenta în cele de mai jos, cumpăna problemei va fi decisă de statutul acordat realității sensibile a corpului și a imaginii: anume, dacă în această lume corpurile sunt multiple, putem deduce de aici, oare, că această multiplicitate singură este și principiul de multiplicare a sufletelor? Dacă este, atunci

³ Pentru textul celor 219 teze, împreună cu un comentariu anexat, alături de un tabel al corespondențelor cu cele 13 teze condamnate la 1270, vezi R. Hisette, cf. Bibliografia, VI, 2.

pieirea trupurilor conduce la întoarcerea sufletelor multiple în unul singur, căci prin moarte ele și-ar pierde memoria și nu ar mai putea gândi în lipsa imaginilor sensibile.

Siger de Brabant va avea o atitudine ambiguă în polemica cu Sf. Toma, încercând, ca soluție de compromis, o multiplicare a intelectelor după corpuri și după imaginație, dar nu în sine. În urma scrierii Sf. Toma, el va compune încă două tratate, *Quaestiones de anima intellectiva și De intellectu* (1271)⁴ în care susține poziția sa inițială asupra unității intelectului. Mai târziu va șovăi, renunțând la multe din tezele sale în comentariul la *Liber de Causis* (1276), admitând chiar posibilitatea ca Aristotel să se fi înșelat. Propriu-zis, el nu va susține niciodată că „omul nu înțelege“, adică nu omul este subiect al cunoașterii. O asemenea susținere a apărut într-un tratat din tradiția averrois-mului latin păstrat anonim (celebrul anonim de la Oxford, Merton College, 275, vezi *Bibliogr.*, II, 10, supranumit, după numele unuia dintre editorii lui, „Anonimul lui Giele“). Tratatul numește omul „obiect“ (*obiectus*) al cunoașterii, realizate de intelectul activ prin actualizarea celui posibil cu ajutorul imaginilor realizate de om, la nivelul sufletului senzitiv. Aceasta ar însemna că nu omul cunoaște, ci *prin el* un intelect unic realizează cunoașterea. Punerea unei asemenea ipoteze reia o întrebare mult mai veche, în care se află cuprinși și primii comentatori aristotelici: cine este intelectul activ? Poate fi el identificat cu divinitatea, sau este numai (atât cât a spus Aristotel în *Despre suflet*, 430a 15), „așa ca o lumină“ a cărei sursă, deosebită de ea însăși, ar fi divinul?

Probabil că atitudinea neclară a oponentului său îl determină pe Sf. Toma să îl „completeze“, uneori la limita falaciosului, pentru ca respingerea să aibă un obiect determinat. Toma îl acuză pe Siger de susținerea unui adevăr dublu (pe de o parte potrivit cu rațiunea, prin care ar crede în unitatea intelectului, pe de alta a unui adevăr potrivit cu credința, prin care nu ar crede în unitatea intelectului pentru toți oamenii – *De unitate*, 123). Însă această teză nu există în manuscrisele

⁴ Ultimul tratat ni s-a păstrat fragmentar, astfel încât este cu puțință ca el să reprezinte o secțiune a lucrării *Quaestiones de anima intellectiva*.

atribuite lui Siger din Brabant⁵. (Textele adesea lacunare ră-mase de la Siger ne dispun cu ușurință la a-l percepe pe acesta direct din textul oponentului său.⁶)

După condamnările de la 1277, tomismul și averroismul latin se vor dezvolta paralel, iar conflictele vor deveni mai atenuate; averroismul va lua drumul Italiei, pregătindu-și o nouă perioadă de înflorire în secolul următor, la Universitatea din Bologna. Dante (*Paradisul*, X, 133–138) îl va așeza pe Sf. Toma într-un cerc al Fericiților, împreună cu Siger de Brabant.

*

Așadar, pe de o parte, teza pluralității intelectului posibil, unitatea sufletului cu corpul, omul ca subiect al gândirii, nașterea în temporalitate a unui suflet singular dar și etern. De cealaltă parte – existența unei realități deopotrivă inteligibile cât și inteligente⁷, unice pentru toți oamenii, alături de desființarea omului ca subiect cunoscător. Departe de a istorisi un capitol al filosofiei medievale blocat în temporalitatea proprie, cele două susțineri par mai degrabă „niște poziții ale gândului“, pentru a relua o terminologie hegeliană, a căror conciliere să nu însemne deloc înfrângerea unei singure susțineri și victoria, unilaterală, a celeilalte.

Pentru a le vedea pe ambele în completitudinea lor, va trebui să coborâm în adâncime, la Capitolul 5 al Cărții a III-a din *Despre suflet* a lui Aristotel și să expunem de aici, pas cu pas, întâmplările.

⁵ Iată ce spune, în acest sens, Alain de Libera în *Prefața* sa la ediția franceză a tratatului *Despre unitatea intelectului contra averroistilor* (cf. bibliografia, I, 5, p. 53): „... nimeni, înaintea lui Toma, care îl inventează, a lui Tempier, care îl instituționalizează, a lui Raymundus Lullus, care îl popularizează, nu a susținut absurda doctrină a dublului adevăr – nici Boetius de Dacia, căruia i se atribuie păcatul de a nu cunoaște logică, nici *a fortiori* Siger din Brabant. Doctrina dublului adevăr este o cursă logică întinsă de Toma autorilor care se mulțumeau să afirme că, dacă există o teză a filosofiei falsă în ochii credinței, aceasta va trebui, din acest motiv, respinsă“.

⁶ Între primii probabil, Emile Brehier observă această inadvertență în *La philosophie au Moyen Age*, Paris, 1949, p. 340.

⁷ Este posibil ca ideea unității intelectului pentru toți oamenii să provină, genealogic, dintr-o suprapunere între ideea existenței unui suflet universal, prezentă din filosofia presocratică și apoi la Platon, în stoicism și în neoplatonism, și ideea sufletului particular, ca posibil derivat din primul.

Aristotel definește sufletul, atunci când dorește să spună „ceva în general“ cu privire la el, ca fiind „*entelechia primă a corpului natural dotat cu organe* – *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ*“ (412b 5–6). Să analizăm fiecare cuvânt al acestei definiții.

Mai întâi, *ἐντελέχεια*. A se avea pe sine dăruit scopului (*ἐν-τέλει-εχειν*), tradus mai comun prin *act*, înseamnă pentru Aristotel realitatea deplină sau plenitudinea în care cauza (*αἰτία*), în două din înțelesurile sale, anume ca formă și ca materie, alcătuiește un compus (*σύντεθον*). Atât forma cât și materia țin de natura universalului, cum spune Aristotel în Cartea a VII-a (Z) din *Metafizica*: *εἶδος καὶ ὕλη τοῦ καθόλου* – formă și materie ca universale⁸. Tocmai de aceea Aristotel continuă definirea sufletului în pasajul citat la început ca definiție: *și din acest motiv nu este nevoie să se cerceteze dacă sufletul și corpul sunt una...* (412b 6–7). Sufletul este act al corpului, iar de aceea sufletul este identic cu corpul. Dar în același timp este diferit, deoarece mișcarea corpului este deosebită de nemișcarea (principală) a sufletului. În același timp *ἐντελέχεια* este realitatea deplină sau actul unui existent, astfel încât această realitate este preconținută în posibilitatea de a fi proprie lucrului. Aristotel va susține, de aici, o anterioritate a actului în raport cu potența; arborele argumentării acestei teze (vezi, de ex. *Metafizica*, VII, cap. 8) este sintetizat de filosof într-o formulă lapidară și șocantă pentru simțul comun: orice *ἐντελέχεια* este ceea ce a ajuns să fie, adică realizarea deplină a lucrului, dar în același timp ea este și ceea ce lucrul era pentru a fi (*τὸ τι ἦν εἶναι* – expresie tradusă de latini cu *quod quid erat esse*). Imperfectul verbului *a fi* (*ἦν* – *erat*) sugerează la nivelul aspectului temporal că actul este, ca împlinire, ceva care deja stă, ca atare, să se împlinească în potențialitatea sa. De aceea, putem spune cu ușurință că actul are și rol de întemeiat dar și rol de

⁸ cf. *Metafizica*, 1035b 30–33. Faptul a fost observat de mulți exegeți, între care de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, 1962, sau Pierre Aubenque, *Aristotel în Aristotel, Categorii*, cf. *Addenda*, p. 151, Humanitas, 1994, sau Gh. Vlăduțescu, *Postfață*, în *Aristotel, Despre suflet*, ed. Științifică, 1996, p. 277.

întemeietor, iar *entelehia* intră în zona semantică a accepțiilor principiului. De aceea, sufletul va fi, asemeni principiului (o spune Aristotel în *Despre suflet*, I, 408b 30–32, sau 406a 3) nemișcat și neschimbător. În acest sens ar trebui înțeles și al doilea cuvânt al definiției: „entelehie *primă* – *πρώτη*“. Sufletul întemeiază compusul viu în fiecare entelehie particulară a lui, însoțindu-l; iar în ordinea principiului, el este prim.

Al treilea cuvânt este de maximă importanță în economia definiției: „entelehie *primă a corpului* – *σώματος*). Enumerând funcțiile viețuitorului (simțire, hrănire, mișcare, iar în cele din urmă și cel mai problematic, gândire – 414a 31–32), Aristotel este pus în situația de a-și ilustra cu eleganță conceptele: sufletul, ca principiu, este nemișcat. Dar ca act îndeplinit *al cuiva*, putem vorbi despre mișcarea compusului: grație trupului, care nu este nici închisoare a sufletului, nici o pasivitate mișcată de altceva, ci are în mod „egal“ cu forma lui o demnitate a accesului la universal, putem vorbi despre un autor al simțirilor, al acțiunilor, etc., care este compusul. De aceea, nu sufletul este cel care gândește, simte, țese, construiește, se înduioșează, este trist sau bucuros (spune Aristotel în *Despre suflet*, I, 408b 5–15) ci *compusul*. Sau, mai simplu, omul. De aceea, separațiile pe care noi le operăm în discursul nostru între termenii „suflet“, „corp“, „om“ funcționează la nivelul descrierii verbale, dar nu corespund unor separații reale. Din perspectiva sufletului (dacă este legitim să imaginăm o asemenea „perspectivă“) corpul ar fi un instrument pentru suflet (corpul ar fi „așa ca un topor“ spune Aristotel – 412b 12), dar din perspectiva întregului compus, atât sufletul cât și corpul sunt deopotrivă instrumente de manifestare a întregului. În acest fel corporalitatea se însuflețește, ea este vie și mai ales reală. Corpului i se atribuie ceea ce era pentru a fi (spune Aristotel: sufletul este ceea-ce-era-pentru-a-fi *pentru un anumit corp* (s.n.) - *τῷ τοιῷδὶ σώματι* – *Despre Suflet*, II, 1, 412b 11). Cheia acestei legături pare a fi dată de cele două adjective pe care, în definiția analizată, le primește corpul.

Pe de o parte, el este *natural* – *φυσικοῦ*. Ori, natura este ceea ce crește fără a fi forțat să se producă (vezi, de pildă, *Metafizica*, V, 4). Sufletul este pentru om, într-un fel, natura lui

proprie, deoarece el este actul corpului, iar *natura* este ceea ce împiedică nașterea monstruosului, introducând o ordine între cele care devin⁹. De aceea, corpul este instrument pentru suflet, dar într-un sens cu totul limitat, astfel încât exemplul toporului este numai unul metodic.

Pe de altă parte, corpul este *dotat cu organe* (*οργανικὸν*). Ultimul cuvânt oferă o convergență celorlalte cuvinte din definiție, dar în același timp el este și începutul nedumeririi cu privire la natura intelectului. Organele corpului sunt moduri de manifestare a sufletului. Astfel, unele potențe ale omului dispun de un organ (pentru văz avem, de exemplu, ochiul), dar pentru puterea de înțelegere a sufletului nu dispunem de un organ corporal. De aceea, simțurile se și aseamănă cu intelectul, dar se și deosebesc.

Ele se aseamănă, între altele, deoarece trebuie să fie amândouă în potență pentru a realiza simțirea sau înțelegerea. De pildă, Aristotel se opune tezei lui Empedocle care susținea că, pentru a se realiza înțelegerea, înțelegătorul trebuie să aibă ceva din natura înțelesului. Aristotel spune că tocmai acest lucru ar împiedica înțelegerea (429a 20–21). Sf. Toma explică acest gând al lui Aristotel (*De unitate...*, 20), arătând firescul situației: putem vedea culoarea peretelui dacă *nu* avem în ochi acea culoare ci doar *posibilitatea* de a primi acea culoare. Mai mult, aflăm din *Summa contra Gentiles*, II, 55, că înțelegerea este o pătimire, dar nu o distrugere a inteligentului de către inteligibil. Ea este o primire în care modul primitorului este proporționat cu modul celui primit. (Ne aflăm, cu această propoziție tomistă, în punctul de la care, deoparte, poate pleca transcendentalismul lui Kant, pentru care natura primitorului este proporționată *după* natura primitorului; iar, pe de altă parte, rămâne în urmă drumul lui Plotin, în care există o proporție *între* natura primitorului inteligibil și natura primitorului inteligent, dictată de procesiunea *νοῦς*-ului).

⁹ Un studiu cuprinzător pe tema ordinii naturalului opus monstruosului îi aparține lui G.E.R. Lloyd, *Invenția naturii*, în *Metode și probleme în știința Greciei antice*, ed. Tehnică, 1995, pp. 467–484.

Dar intelectul se și deosebește de simțuri, pentru că sensibilele prea intense pot distruge simțurile, în vreme ce intelectul se proporționează cu inteligibilul și poate deveni una cu el în cunoaștere. Dacă însă intelectul este lipsit de un organ corporal, înseamnă că el este „separabil“ (χωριστόν), adică este altfel decât celelalte facultăți. Pe de altă parte, neavând un corespondent supus distrugerii, el poate fi declarat nemuritor (430a 22–23) Dar în această clipă încep cu adevărat dificultățile: 1) dacă intelectul este nemuritor, cum poate el cunoaște lucruri pieritoare?; 2) dacă intelectul este nemuritor, cum poate fi el una cu omul și parte a sufletului?; 3) dacă intelectul este în potență față de cele inteligibile, cum anume, totuși, ajunge să ia naștere deodată gândirea (καί πως ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν; – 429a 13)? Deși nu este un corespondent organic al corpului, intelectul aparține – paradoxal – sufletului (τῆς ψυχῆς νοῦς – 429a 23). Aristotel adaugă, într-o paranteză: „mă refer la intelectul prin care (ῶ) sufletul desfășoară gândirea (διανόεται) și conține (ὑπολαμβάνει)“ – 429a 23.

Cunoașterea va fi astfel analogică oricărei actualizări, însă „rolurile“ vor fi redistribuite. Actul va fi înțelegerea, ca unitate între înțeles și înțelegător. În cadrul intelectului acțiunea și pătimirea se distribuie, și crează iluzia existenței a două intelecte, cu atât mai mult cu cât limbajului îi este ușor și convenabil să vorbească despre intelect *activ* și intelect *pasiv*. Dar Aristotel nu enunță o separare substanțială a lor, ci numai una funcțională: „*Ar putea cineva să întrebe: dacă intelectul este simplu și neafectat, și nu are în comun nimic cu altceva, după cum spune Anaxagoras, atunci cum va înțelege, de vreme ce înțelegerea este o anumită afectare? Căci ceva comun (τι κοινόν) stă drept temei amândurora, pare-se, <adică> atât pentru producere (ποιεῖν) cât și pentru afectare (πάσχειν)* – 429b 25–26). Această ultimă propoziție, departe de o propune o separație în interiorul intelectului, arată cum intelectul se produce afectându-se pe sine. Cum se împacă aceasta cu teza nemișcării principiale a sufletului? Dificultatea poate fi rezolvată acceptând analogia cu actul compusului: intelectul este în act ca și un compus al materiei cu forma, iar despre mișcarea compusului poate fi vorba, în vreme ce mișcarea principiului nu există. Când intelectul este în act, el devine una cu inteligibilul, iar în

această situație, aspectul pasiv al intelectului joacă „rolul“ unei materii. Ne aflăm, cu această observație, în miezul Capitolului 5 din Cartea a III-a a tratatului aristotelic.

Faptul că aspectul pasiv al intelectului, sau așa numitul intelect posibil, joacă rolul materiei, nu înseamnă că el este corporal, cum va crede mai târziu Alexandru din Afrodisia. Dimpotrivă, înțelegerea reprezintă, pentru Aristotel, o actualizare a unor specii inteligibile corespondente lucrurilor, care se află în potență în intelectul posibil. Lumina intelectului agent aduce în act speciile intelectului posibil, dar cele două intelecte sunt unul. Dar, cum este acest lucru cu puțință, dacă intelectul activ este nemuritor, pe când celălalt este muritor? Așa, intelectul ajunge să fie născut-nenăscut, pieritor-nepieritor, actual-posibil, iar în cele din urmă, Unu-Multiplu.

Intelectul agent nu dispune de memorie, ci noi ne amintim numai atât timp cât speciile intelectului posibil sunt luminate de cel activ. Iar cel activ, pe de altă parte, nu înțelege nimic fără cel posibil (*Despre Suflet*, 430a 23–25). Faptul că memoria nu are loc în lipsa intelectului posibil este comentat de G. Rodier¹⁰ în trei feluri: fie că omul nu păstrează amintirea vieții sale după moarte, fie că omul nu reține în această viață amintirea celei anterioare, fie că gândirea eternă a intelectului activ nu este însoțită de memorie. Prima ipoteză, adoptată de Themistius și pe urmă de averroism, pare cea mai plauzibilă, ceea ce înseamnă că nu a stat în intenția lui Aristotel un argument al nemuririi sufletului individual. Astfel, G. Rodier spune: „nu există continuitate de conștiință între viața intelectului activ unit cu intelectul pasiv și existența sa separată și în sine“.

Pentru ca omul să fie „în chip maxim intelect“ (*Et. Nicom.*, 1169a 2), este nevoie ca el să aibă parte în egală măsură de ființă muritoare și nemuritoare. De aceea, aporia care se înalță înaintea creștinilor aristotelizanți din jurul anilor 1270 a fost: dacă intelectul posibil este singurul care are memorie (așa cum spusesese Aristotel), el ar trebui să fie nemuritor, pentru a face cu puțință Judecata de apoi, căci el dispune de imagini, în lipsa cărora omul nu poate gândi și nici nu-și poate aminti nimic („atunci când contemplă, este necesar să contemple ceva însoțit

¹⁰ Aristotel, *Traité de l'âme*, commentaire par G. Rodier, Paris, 1985, p. 465.

de imagini“ – ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν – 432a 8–9). Dar cum este cu putință ca natura coruptibilă a imaginii să se păstreze după moarte? Este evident că un răspuns la această întrebare ar deschide calea întemeierii unui suflet deopotrivă individual cât și etern. Pentru Aristotel, imaginea este condiționată de funcționarea simțurilor¹¹, dar ea nu este o senzație, căci imaginea nu are o continuitate asemeni senzației. Apoi, ea nu reprezintă nici o opinie, dar nici o împletire a senzației cu opinia într-un mod accidental, ci „*imaginația (φαντασία) reprezintă o împletire între opinia asupra albului și senzația de alb (...). Așadar a imagina reprezintă a forma o părere asupra <unei> simțiri, dar nu în mod accidental*“ (428a 30 – 428b 2). Mai târziu, pentru Sfântul Toma, corpul va fi principiu de individuare a sufletului, iar imaginea condiționată de senzorialitate va fi principiu de individuare a intelectului.

Deja mitul platonice al lui Er, de la sfârșitul dialogului *Republica*¹², pusese problema individualității și eternității sufletului, însă implicit: distincțiile dintre suflete se constituie prin experiența lor din această lume, potrivit cu care ajung să primească un nou destin, într-o altă viață. Pentru Aristotel, intelectul agent nu pare a fi distinct de la om la om, (opinie căreia Sf. Toma i se opune în *Summa contra Gentiles*, II, 76, însă pare a o admite ca posibilă în *De unitate*, 86), deoarece memoria care individualizează aparține intelectului posibil și el este pieritor (430a 23–25). Intelectul agent este „*așa ca lumina*“, iar el provine de la un „soare“ care va fi identificat de comentatori cu divinul. Acest soare apare într-un pasaj din *Fizica* (194b 13–15) în care ni se spune că soarele împreună cu un om pot crea un alt om, sugerând inteligența dăruită omului „din afară“ (θύραθεν – *de foris*).

Astfel, poziția lui Aristotel este *problematică*, el oferă o paradigmă a cărei situate în filosofia secolului al XIII-lea nu mai aparține doar textului aristotelic, ci mai degrabă comentatorilor, a căror interpretări crează destin atât pentru aristotelism cât și pentru comentatorii înșiși.

¹¹ Despre suflet, 428b 13.

¹² Platon, *Rep.* 614b–621d.

Alexandru din Afrodisia va susține o implicare mai profundă a intelectului în corporalitate¹³. Intelectul posibil va fi redenumit intelect *material* (νοῦς ὑλικός). Aceasta va însemna, pentru comentatorul grec, că intelectul *material* nu mai este cu adevărat un loc al ideilor (τόπος εἶδων – pe care Sf. Toma îl înțelegea „ca pe un receptacol, în sens platonice” – *De unitate*, 24). De aceea, lui Alexandru din Afrodisia i se pare mai firesc să numească intelectul posibil ca *material*, precizând că în urma experienței se poate crea și un intelect în care să se păstreze toate cunoștințele achiziționate (νοῦς καθ’ ἑξιν), care să le preformeze oarecum pe cele noi. Averroes, în secolul al XII-lea, va prelua terminologia lui Alexandru, însă cu un sens diferit, protestând față de opțiunile comentatorului grec. Căci Alexandru ar fi susținut că intelectul material este format din elemente corporale¹⁴, deoarece altminteri nu am putea explica de ce ne folosim de imagini sensibile pentru a cunoaște. Reluând o idee aristotelică, protestul lui Averroes împotriva corporalității intelectului material declanșează întreaga problemă a intelectului unic pentru toți oamenii.

Mai întâi, obiecția lui Averroes: intelectul material¹⁵, pentru a cunoaște, trebuie să fie în potență. Această situație seamănă cu aceea a materiei față de actul ei, dar asemănarea nu ne obligă să spunem că intelectul (cu rol) material este chiar o materie, într-un sens corporal. Dimpotrivă, el trebuie să fie imaterial, deoarece altminteri nu ar putea prelua forma inteli-

¹³ Nu este locul potrivit aici să prezentăm o istorie a comentatorilor tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel, ci amintim doar acele poziții cu ajutorul cărora se poate reconstrui sensul polemicii anilor 1270. Pentru teoria intelectului la comentatorii aristotelici cf. Octave Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, 1953.

¹⁴ Sf. Toma, *Summa contra Gentiles*, II, 62: „... căci Alexandru spune că intelectul posibil este însăși pregătirea în natură umană spre a primi influența intelectului activ...”; sau Hamelin, *op. cit.*, pp. 61–62: „Alexandru din Afrodisia s-a înșelat complet asupra gândirii lui Aristotel. Mai întâi folosirea definiției aristotelice a sufletului este un veritabil abuz: căci Aristotel restrânsese definiția sa prin rezerve exprese și nu este adevărat că după el sufletul ar fi în întregime o formă neseparabilă. Apoi Aristotel declară că intelectul material este neafectabil, separabil și simplu, calificări care nu s-ar putea aplica unei naturi generabile și coruptibile, așa cum este intelectul la Alexandru din Afrodisia”.

¹⁵ Folosim expresia „intelect material” pentru „intelect posibil” pe tot parcursul descrierii poziției lui Averroes.

bilă din obiect. De asemenea, el nu poate fi nici formă pură, pentru că este receptacol al ideilor, iar o formă nu poate primi o altă formă, ci numai o materie sau cineva care împlinește rolul ei, așa cum, în lumea fizică, materia este actualizată de o formă. În al treilea rând, el nu poate fi nici compusul materiei cu forma, deoarece acest compus este chiar faptul de a înțelege ceva, prin *actualizarea speciilor* care își au locul în enigmaticul intelect „material”. Averroes definește astfel intelectul material: „... ceea ce în potență este toate conceptele formelor materiale”¹⁶. La limită, Averroes va oferi o soluție: „*Se cuvine fără îndoială să propunem că acesta (intelectul material – n.n.) este un al patrulea gen de ființă. Căci de vreme ce ființa sensibilă se împarte în formă și în materie, tot astfel ființa inteligibilă este împărțită în ceva asemănător acestora două, adică în ceva asemănător formei și în ceva asemănător materiei. Iar acest lucru este necesar în orice inteligență abstrasă care înțelege altceva <decât pe sine>. Iar dacă nu, atunci nu ar exista multiplul în formele abstrase.*”¹⁷ Considerându-l nematerial, neformal, prin urmare etern¹⁸, aproape separat de imaginea pe care o oferă facultatea sensibilă, Averroes izolează intelectul material, ca o facultate la care oamenii pot participa printr-o legătură (*copulatio*), dar care nu ar avea un principiu intern de individuare după numărul multiplu al oamenilor¹⁹.

¹⁶ Averroes, *In de anima Comm.*, 139a, ed. Venetiis, 1562.

¹⁷ Averroes, *In de anima Comm.*, 151d, ed. Venetiis, 1562, Octave Hamelin, *op. cit.*, p. 64, care reia la rândul lui numai prima jumătate a acestui pasaj din Averroes, este de părere că acest „al patrulea” gen, ar putea fi numit „materie inteligibilă”. În ce ne privește, credem că este un compromis terminologic, deoarece am numi mai degrabă acest gen nou al ființei mai simplu *neutrul cuprinzător*, căci el nu e nici materie, nici formă, nici compusul lor, dar ajunge la un moment dat să cuprindă însăși forma inteligibilă, dar în chip de potență, deci ca o materie.

¹⁸ Ceea ce deja este contrar afirmației lui Aristotel de la sfârșitul Capitolului 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet*.

¹⁹ Este foarte interesant faptul că Sf. Toma va respinge această soluție în cazul omului, dar în cazul lui Cristos, fiul lui Dumnezeu, o va accepta: intelectul nu este unic pentru toți oamenii, „*nisi in Christo qui fuit Deus et homo*” (In IV Sent. d 49 q2 a1) sau *Lect. in Ev. sec. Matt in c. 26, 36: intellectus autem Christi conjunctus erat Deo*; pentru o dezvoltare a problemei, vezi Eduard Weber, *Les apports positifs de la néotique d'Ibn Rushd a celle de Thomas d'Aquin*, în *Multiple Averroes, Actes du Colloque International... Belles Lettres*, 1978, pp. 206–249.

Astfel, Averroes salvează principiul imaterialității intelectului posibil și oferă un răspuns la întrebarea: „cine înțelege?” construind teoria existenței a două subiecte²⁰ ale cunoașterii: pe de o parte, imaginea, care este subiect și provine din partea omului, iar pe de altă parte intelectul material, care este subiect deoarece este actualizat de intelectul agent. În această situație înțelegerea devine act al legăturii dintre intelectul material și imaginile produse de facultatea sensibilă a omului.

Iată formularea teoriei existenței celor două subiecte ale cunoașterii: „... După cum spune Aristotel, a forma cu ajutorul intelectului este asemănător cuprinderii cu ajutorul simțurilor. Dar cuprinderea cu ajutorul simțurilor se realizează prin două subiecte: unul dintre ele este acela prin care ceea ce a fost simțit se dovedește adevărat, iar el este simțit în afara sufletului. Un altul este acel subiect prin care ceea ce este simțit reprezintă forma existentă și ea reprezintă desăvârșirea primă a simțitorului. Este necesar astfel ca cele înțelese în act să dispună de două subiecte: unul dintre acestea este cel prin care se adevăresc formele, iar acestea reprezintă imaginile adevărate; celălalt subiect este acela prin care cele înțelese reprezintă una dintre existențele din lume, iar acesta este intelectul material. Fără îndoială că nu există în acest sens nici o deosebire între intelect și simț afară de faptul că subiectul simțit, prin ceea ce este el adevărat, este în afara sufletului, iar subiectul înțeles, prin ceea ce este el adevărat, se află în suflet”²¹. Alain de

²⁰ Folosim termenul *subiect* în sensul lui aristotelic de ὑποκείμενον, adică de suport al tuturor afectărilor prin care urmează să se realizeze cunoașterea, iar nu în sensul pe care filosofia modernă îl dă termenului.

²¹ ... *formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum; comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta* (s.n.) *quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus, et est sensatum extra animam. Aliud autem est subiectum, per sensus est forma existens et est prima perfectio sentientis. Necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta: quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet formae, quae sunt imagines verae; secundum autem est illud, per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis. Nulla nempe est differentia in hoc inter sensum et intellectum, nisi quia subjectum sensus, per quod est verus, est extra animam, et subiectum intellectus, per quod est verus, est intra animam.* – (Averroes, in *De anima comm.*, ed. Venetiis, 1562, 146a).

Libera observă²² că această distincție va fi reluată de Francisco Suarez, care deosebește între conceptul formal și conceptul obiectiv. Pentru Suarez, conceptul formal reprezintă actul inteliecției, în vreme ce conceptul obiectiv este ceea ce se reprezintă prin acel act de cunoaștere. Pentru Descartes, ideea este o *res cogitata*, cu două sensuri: ideea are o realitate formală ca mod al gândirii noastre și o realitate obiectivă ca reprezentativă pentru un lucru. Prin urmare, la fel ca pentru Toma, cunoașterea este la început o raportare la imagini (*conversio ad phantasmata*), dar de vreme ce pentru Averroes nu există unitatea unui *cogito*, Alain de Libera își pune întrebarea dacă sistemul lui Averroes nu este cumva contradictoriu: „Ne putem întreba, totuși, dacă proiectul nu este contradictoriu în sine însuși. Acesta este fondul criticii Sfântului Toma, care presupune că sufletul senzitiv și activitatea intelectuală țin de același modul: sufletul intelectual, care este formă substanțială *unică* a compusului uman”²³.

Averroes consideră înțelegerea ca o întâlnire între intelectul activ, intelectul material și imagini. Individuale și umane sunt doar imaginile, deși întâlnirea dintre cele două intelecte formează un intelect *al omului* (numit „intelect produs” – *factum*, sau, așa cum vor spune mai târziu averroïștii latini, „intelect achiziționat” – *adeptus*), dar numai atât timp cât există imaginile: „Și apoi Themistius a fost de părere că noi suntem intelectul agent, iar intelectul speculativ nu este altceva nimic decât o continuare (continuatio) a intelectului activ numai cu intelectul material. Dar el nu a avut dreptate, ci se cuvine presupus că în suflet există trei părți ale intelectului. Una dintre acestea este intelectul primitiv (recipiens). Altul este acela producător (efficiens). Cel de-al treilea este cel produs (factum). Iar două dintre acestea trei sunt eterne, anume cel activ (agens) și cel primitiv (recipiens); cel de-al treilea însă este generabil și coruptibil într-un sens, iar în alt sens etern. Iar pentru că noi am fost de părere, în această lucrare, că in-

²² *La querelle des universaux*, ed. Seuil, 1996, pp. 210–211.

²³ *La querelle des universaux*, ed. Seuil, 1996, p. 211.

telectul material este unic pentru toți oamenii²⁴ iar de aici am conchis că specia umană este eternă, așa cum am mai spus și în alte locuri, este necesar ca intelectul material să nu fie golit de principiile naturale comune întregii specii umane.“²⁵

Aceasta înseamnă că imaginea este singura care rămâne să individualizeze gândirea. Cu ajutorul acesteia omul intră în legătură cu o putere de cugetare generică, care este intelectul material: *Și, pentru că a fost spus în cele asupra cărora ne-am îndoit anterior că este imposibil ca intelectul să fie în legătură (copuletur) cu fiecare dintre oameni, și să fie numărat după numărarea acestora ca și o parte care este, din acesta, ca o materie, (adică intelectul material), rezultă prin urmare că intelectul însuși se află în legătură cu fiecare dintre oameni prin legătura conceptelor inteligibile cu noi (intentiones intelligibillum). Căci acestea sunt însăși conceptele imaginate (intentiones imaginatae), și mai precis prin acea parte a lor care există în noi și care se prezintă ca formă. Iar de aici, faptul că un copil este inteligent în potență are două sensuri: unul dintre acestea este acela că formele imaginate care se află în el, sunt înțelese în potență. Celălalt sens: intelectul material, care este înăscut pentru a primi înțelesul (intellectum) formelor imaginate ale lui este primitor în potență și în continuitate cu noi în potență*“²⁶.

Pentru Averroes este acum foarte simplu să arate cum se pot înțelege oamenii între ei și cum pot avea gânduri comune, căci există un intelect comun tuturor. Dar nici individualitatea omului nu este nulă, ci ea rezidă în imaginația care este precedată de un intelect material înăscut, iar ea este diferită de la om la om. Ceea ce nu salvează Averroes este dubla condiție a sufletului, anume aceea de a fi nemuritor și în același timp

²⁴ „est unicus omnibus hominibus“ – în traducerea lui Mihail Scotus, iar în traducerea de secol XVI a lui M. Mantini – „esse unicus in cunctis individuus“.

²⁵ Averroes, *In De Anima*, 149e. Precum se vede, Averroes numește în două feluri intelectul activ: *agens* și *efficiens*. Eternitatea intelectului produs (în alte pasaje, numit *speculativus*) provine din eternitatea speciei umane. Același lucru îl va relua Siger din Brabant în tratatul său *De aeternitate mundi* (1272 ?).

²⁶ Averroes, *In De anima comm.*, 148e.

individual. Dar nu trebuie omis faptul că Averroes nu avea nici un motiv să salveze o asemenea condiție. Profesând o doctrină în care fericirea supremă a omului era unirea sa cu intelectul divin într-o plenară indistinție, Averroes făcea figură de dizident chiar în interiorul lumii musulmane.

Averroismul latin va prelua tezele lui Averroes, dezvoltându-le către o diminuare a omului ca subiect al cunoașterii și către o negare a nemuririi sufletului personal²⁷. Textul Sf. Toma este adresat lui Averroes în mod indirect, căci adevăratul opo-nent al său este magistrul Siger din Brabant și lucrarea lui *Quaestiones in tertium de anima*.

Siger nu adaugă note noi ideilor lui Averroes. Totuși, el precizează un raport, esențial pentru doctrina averroismului latin, între intelectul material și imagini, cu care se îndepărtează de filosoful arab. Averroes, chiar în pasajul citat mai sus, spusese că intelectul material se află înăscut în oameni și în potență de a primi înțelesul (*intellectum*)²⁸ conceptelor imaginate. Dimpotrivă, magistrul Siger este de părere că toate conceptele imaginate se află în noi *înaintea* intelectului

²⁷ Zdwislaw Kuksewicz (Cf. Bibliografia, V, 37, p. 16) a formulat sintetic tezele averroismului latin, iar Alain de Libera, la rândul lui, redă integral aceste teze (cf. Bibliografia, I, 5, pp. 45–46):

1. Individul uman este constituit de sufletul senzitiv individual, întins și unit cu corpul ca și ființă.

2. Intelectul „material” sau „posibil” este o substanță separată și eternă, unică pentru toți oamenii, dar care nu este forma substanțială a corpului.

3. Intelectul agent este o substanță separată care are funcția de a abstrage universalele ca individuali.

4. Cunoașterea individuală se efectuează la om prin imaginile individuale.

5. Această cunoaștere se numește intelect speculativ, care este individuat și destructibil din cauza unirii sale cu imaginea.

6. Odată ce cunoașterea a fost împlinită, intelectul posibil se unește cu cel agent și formează un intelect achiziționat (*intellectus adeptus*) și în această stare constă fericirea supremă a omului.

²⁸ Asupra semnificației termenului *intellectum* vezi *De unitate*, 106–110 și pasajele următoare ale Postfeței.

material²⁹. Observația îl ajută să evite o aporie, potrivit căreia unicitatea intelectului material ne-ar face pe toți să gândim în același timp aceleași lucruri. Însă poziția magistrului conține un gând viclean: dacă admitem anterioritatea în om a conceptelor imaginate (sau: a imaginilor), de aici provin două consecințe:

1. producerea imaginilor nu ar depinde de intelect ci numai de simțuri, ceea ce este contra lui Aristotel;

2. autorul gândurilor nu ar mai fi omul, nici măcar în act de legătură cu un subiect generic, ci pur și simplu subiectul generic (numit intelect material) care folosește omul drept instrument de producere a imaginilor necesare cunoașterii.

Nu este într-un totuși sigur că Averroes ar fi fost de acord cu aceste consecințe, întrucât la el intelectul material este unic pentru toți oamenii, dar anterior conceptelor imaginate, în sensul că le întemeiază în om și participă la cunoaștere împreună cu omul. Ori, la magistrul din Brabant acest rol al intelectului material dispare.

Mai mult: deși putem spune că Aristotel lasă în urmă mai degrabă un „concept deschis“ în privința raporturilor dintre aspectul pasiv și cel activ al intelectului, totuși la Aristotel diferența dintre sufletul ca act al trupului și un universal care se distribuie unei multiplicități ca unitate a ei este considerabilă. Căci semnificațiile expresiilor *ceea-ce-era-pentru-a-fi* (*τὸ τι ἦν εἶναι*) și *universal* (*τὸ καθόλου*) sunt diferite. G. Rodier explică această deosebire, spunând că universalul se atribuie în același fel mai multor indivizi particulari, în vreme ce *τὸ τι ἦν εἶναι* se raportează „întotdeauna la ceva concret și individual“³⁰. Ori un intelect material care nu ține de entelehia corpului și nici măcar nu condiționează, ca un subiect generic, imaginile, nu mai ține de realitatea individuală a fiecărui om ci mai degrabă de unitatea speciei umane.

Pe de altă parte, în Capitolul 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet*, Aristotel vorbește de o continuitate în timp a actului înțelegerii: Faptul că numim într-adevăr un aspect al intelectu-

²⁹ Acest lucru este spus în *Quaestio 9*, tradusă de noi în acest volum, din lucrarea împotriva căreia Sf. Toma își scrie tratatul.

³⁰ G. Rodier, *op. cit.*, p. 180.

lui ca fiind posibil, aceasta „*nu înseamnă că uneori înțelege, alteori nu înțelege*” (430a 23). Înseamnă că există o continuitate a înțelegerii, care este o identificare cu obiectul inteligibil. Ori, pentru Siger, acest lucru nu este cu puțință, de vreme ce existența în om a conceptelor imaginate nu depinde de intelectul posibil.

Modelul lui Siger din Brabant, prin urmare, este contradictoriu, deoarece presupune existența imaginilor în suflet înaintea intelectului posibil, ca și cum imaginile ar fi realități care nu depind de concepte. Rămâne să verificăm opoziția dintre Sf. Toma și Averroes însuși.

*P*oziția Sfântului Toma nu este aceea a unei succesiuni aristotelice pure, ci aportul aristotelic este completat de o teorie a participației creaturii la Creator de inspirație neoplatonică³¹. Astfel, gradul de diferență dintre existența unui lucru și esența sa stabilește locul oricărei realități în scara participației. Identitatea ființei și esenței lui Dumnezeu³² aşază Creatorul în vârful acestei scări a participației. Acestuia îi urmează îngerii, care au o deosebire formală între esență și existență³³, iar din acest motiv multiplicarea îngerilor este generică iar nu individuală: există mai multe specii de înger, dar în fiecare specie există unul singur³⁴, ca individual. Apoi urmează oamenii, în care distincția existență – esență este mai largă, deoarece dispun de un corp material.

Aspectul individualității angelice este deosebit de important pentru înțelegerea problemei unității intelectului: îngerul este un individual distinct de un alt înger; el nu se topește într-o generalitate angelică ci este persoană, ca și omul, prin

³¹ cf. Cornelio Fabro, *Participation et causalite chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1961.

³² cf. comentariul lui Etienne Gilson la această susținere în *Le thomisme*, Paris, J. Vrin, 1942, pp. 120–136.

³³ cf. *De ente et essentia*, VI, ed., avec trad. et notes de Catherine Capelle, O.P., J. Vrin, 1947, pp. 66–67, sau *Summa contra gentiles*, II, 93.

³⁴ cf. *Summa Theologica*, I^o Q. 50 a. 3–5.

analogie cu persoana lui Dumnezeu³⁵. Iar în *Despre ființă și esență*, VI problema pluralității îngerilor este comentată astfel: „Iar apoi în asemenea substanțe (substanțele inteligente, sau îngerii și sufletul omului – n.n.) nu se află o pluralitate a indivizilor într-o singură specie, așa cum a fost spus, cu excepția sufletului omenesc, din cauza corpului cu care este unit.” Iar textul pune în continuare problema multiplicării sufletului uman independent de corp: „Și chiar dacă individuarea acestuia ar depinde în mod ocazional de corp, în ceea ce privește nașterea lui, (deoarece el nu primește altfel pentru sine ființă individuală, decât în corpul căruia îi este act) totuși nu este nevoie ca individuarea să dispară odată cu distrugerea corpului, deoarece <sufletul> are ființă absolută, iar el a primit ființă individuală pentru sine datorită faptului că a fost făcut formă a acestui corp”³⁶.

Aceasta ar însemna că individuarea sufletului depinde de corp prin naștere, dar se poate păstra după moarte, deoarece sufletul a fost creat ca un individual. Dar acest „argument” nu are o natură rațională ci, dimpotrivă, el este asemenea unui articol de credință: dacă am crede că sufletul a fost creat individual, această individualitate s-ar putea păstra după moarte, independent de corpul căruia îi este act.

Însă faptul că existența corpului este necesară pentru susținerea rațională a individualității sufletului o demonstrează felul în care Sfântul Toma comentează doctrina creștină a învierii cu trupuri a sufletelor celor morți în *Summa contra gentiles*, IV, 80–97. De pildă, în capitolul 88 este discutată vârsta celor care vor învia în vederea judecății finale. Corpul celor care vor învia este altfel decât acela din timpul vieții, deoarece după înviere nu mai este vorba de timp, iar vârsta trebuie să fie una a plenitudinii. Sf. Toma alege pentru această plenitudine tinerețea, ca vârstă a plenitudinii exemplare a lui Cristos, astfel încât toți oamenii vor avea după înviere această vârstă, chiar dacă au murit fiind copii: căci actul acestei deplinătăți este preconținut, în potență, înainte de a fi fost atins, tot așa cum

³⁵ cf. *Summa Theologica*, I^a Q. 29 a. 1–2.

³⁶ cf. *De ente et essentia*, VI, ed. cit., p. 67.

Aristotel spusesese că actul este, în anumite sensuri, anterior potenței³⁷. Corpul nu mai este în acest caz luat în accepția lui de materie trecătoare, ci în sensul de co-participant la esență, așa cum Aristotel vorbise la rândul lui despre materie și formă ca universale³⁸.

Corpul pare a fi, până în acest moment, principiul de individuare a sufletelor. Un pasaj important din lucrarea *De potentia* lămurește întrucâtva acest principiu³⁹: „*Deoarece sufletul nu este compus din materie și formă, ... deosebirea reciprocă dintre suflete nu se poate realiza decât ca o diferență formală (așa cum se întâmplă în cazul îngerilor – n.n.) dacă ele se deosebesc prin ele însele. Dar o diferență formală conduce la o diversitate a speciei, pe când diferența numerică (adică aceea a indivizilor din aceeași specie - n.n.) provine din diferența materială în cadrul aceleiași specii. Dar sufletul nu poate realiza aceasta conform naturii din care s-a ivit, ci conform naturii în care s-a ivit (sau: corpul – n.n.). Așadar putem să considerăm că există o diversitate de suflete, ca număr, în cadrul aceleiași specii, dacă ele sunt unite încă de la nașterea lor cu corpuri, astfel încât deosebirea sufletelor să provină oarecum de la unirea cu corpul, așa ca de la un principiu material, chiar dacă o asemenea distincție provine de la Dumnezeu, ca de la un principiu eficient*”.

³⁷ cf. *Summa contra Gentiles*, IV, 88, ad finem: *Învierea tuturor la vârsta <învierii> lui Cristos, care este vârsta tinereții, este necesară prin desăvârșirea naturii, care constă numai în această vârstă: copilăria urmează să atingă această desăvârșire prin creștere, iar bătrânețea se îndepărtează de ea prin descreștere.*

³⁸ cf. *Metafizica*, 1035b 30--33.

³⁹ cf. *De potentia*, Q. 3, a 10, ad resp.: *Cum anima non sit composita ex materia et forma, ... distinctio animarum ab invicem esse non potest, nisi secundum formalem differentiam, si solum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quae quidem animae competere potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur; ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis ab efficiente principio talis distinctio a Deo.*

Prin urmare, multiplicarea sufletelor are loc datorită corpurilor⁴⁰, dar ar trebui să se păstreze și după moarte⁴¹, în lipsa corpurilor și a facultăților sensibile pe care acestea le oferă: cum va putea cunoaște sufletul uman ceva fără imagini? Soluția, speculativă, apare, în *De unitate...*, 41: după moarte, sufletele vor cunoaște asemeni îngerilor, fără imagini, până la reînvierea cu trupuri. Ori, această prelungire a individualității, pentru a se susține, trebuie să se constituie într-un argument al nemuririi sufletului. Îl găsim în *Summa contra gentiles*, II, 79 formulat, în esență, astfel: deoarece sufletul nu este o realitate materială, el nu poate fi coruptibil. Acesta nu este însă, un argument suficient pentru a păstra condiția individualității sufletului desprins de corp, ci transformă această din urmă condiție, mai degrabă, într-un articol de credință.

Pe de altă parte, cunoașterea omului, în timpul acestei vieți, este condiționată de imagine (ea este o „*conversio ad phantasmata*” – vezi *Summa Theologica*, I^a, Q 84, art. 7) și are ca obiect exclusiv această lume, care este dată omului, și din cunoașterea ei omul poate realiza, analogic, argumente ale existenței Creatorului.

Să urmărim, în acest caz, cele mai importante argumente cu care Sf. Toma susține individualitatea intelectului uman.

1. După expunerea teoriei aristotelice a intelectului, Sf. Toma se desparte de Aristotel în paragraful 36 al tratatului: citând ultimele rânduri din *Despre suflet*, III, 5, Sf. Toma crede că Aristotel a susținut nemurirea întregului intelect. El se bazează pe o afirmație aristotelică deschisă mai multor interpretări: „*însă, separat fiind, (intelectul – n.n.) este numai ceea ce în realitate este, și numai așa este el nemuritor și etern*” (430a 22–23). Aristotel s-a referit în acest context la intelectul activ care este una cu cel posibil în actul cunoașterii, iar în acest sens se poate

⁴⁰ Cf. de exemplu, *De unitate...*, 116: „*Suntem de acord cu faptul că sufletul uman separat de corp nu deține perfecțiunea ultimă a existenței sale*”.

⁴¹ Octave Hamelin, *op. cit.*, p. 78, susține că pluralitatea intelectelor reprezintă un element platonician introdus de Sf. Toma în peripatetism. Poziția este ușor exagerată, căci dificultățile acceptării unui suflet multiplicat după corp, care își păstrează individualitatea după separarea de corp, sunt evidente. *Sublata causa, tollitur effectus*.

vorbi de o eternitate a intelectului în act, cel „aşa ca o lumină“. Acest lucru îl sugerează Aristotel câteva rânduri mai jos, în acelaşi capitol, arătând că intelectul posibil este muritor. Dar această „despărţire de Aristotel“ poate fi înţeleasă din paragraful 38, care expune o parte a doctrinei realiste a formelor substanţiale: acea formă care are un mod de a se manifesta separat de materie (cum este cazul intelectului) are fiinţă în sine, şi nu este prin fiinţa compusului. Acest realism ar deschide drumul spre un argument al nemuririi sufletului individual: căci dacă operaţiile i-materiale ale sufletului ar fi ale intelectului activ, care ar avea fiinţă în sine, atunci sufletul individual ar fi nemuritor. Dar capitolul lui Aristotel nu conduce la această concluzie. Dimpotrivă, realismul tomist susţine singur toate acestea, respingând o dificultate creată de problema imaginii: dacă imaginea are un caracter deopotrivă sensibil cât şi intelectual, după moarte, în absenţa corpului, vom cunoaşte asemeni îngerilor⁴² (paragraful 41). Dar, pentru a da un sens acestei construcţii, Sf. Toma formulează argumente separate pentru unitatea celor două aspecte ale intelectului, continuând analiza aceleiaşi probleme cuprinsă în comentariul lui Themistius la tratatul aristotelic (paragrafele 51–53).

2. Themistius suprapusese distincţia dintre intelectul posibil şi intelectul activ cu distincţia, preluată de Sf. Toma, dintre ceea ce un lucru este (*hoc est*) şi faptul că el este (*esse*). După această suprapunere, demonstrarea identităţii dintre „faptul că eu sunt“ şi intelectul activ este simplă: toate operaţiile intelectului reprezintă actualizări ale intelectului posibil, dar aceste operaţii *există* în măsura în care sunt *în act*. Dar, pentru Aristotel, sensul intelectului activ este mai bogat: el este şi cel care aduce în act, nu doar actul propriu-zis⁴³, şi de aceea el este „aşa ca o lumină“. Este acest intelect actualizator multiplu?

⁴² O asemenea teză poate folosi apărării tomiste în cazul în care se admite că îngerii au memorie. Iar Sfântul Toma este înclinat să susţină aceasta vorbind despre cunoaşterea succesivă realizată de îngeri (*Summa contra Gentiles*, II, 99–101).

⁴³ Cu o exprimare fericită, Constantin Noica numeşte intelectul activ *intelect actualizator* (cf. *Istoria lui „Cum e cu putinţă ceva nou“*, ed. Humanitas, 1995, pp. 113–122).

Aristotel nu vorbește de nici un principiu interior de multiplicare a intelectului agent. Themistius se exprimă metaforic: soarele este principiul de iluminare, în vreme ce intelectul agent este iluminarea. Exemplul razelor „multiple“ sosite dintr-o sursă unică este o metaforă sugestivă, dar nu un argument. Opinia Sf. Toma în problema intelectului activ este, la rândul ei, ezitantă, ajungând uneori până la afirmarea unicității acestuia pentru toți oamenii (*De unitate...*, 86) sau egalitatea lui în fiecare (*De magistro*, 3, *ad resp*)⁴⁴. Abia în *Summa contra Gentiles*, II, 76, intelectul activ nu este același pentru toți, ci este „ceva al sufletului“, care trebuie să fie astfel deoarece este proporționat celui posibil. În concluzie, putem spune că intelectul activ, ca putere primită de la Dumnezeu, ajunge să fie plural când este inteligibilele în act, adică atunci când cunoaște. Dar acesta nu este un argument al pluralității intelectului care să respingă teza averroistă, deocamdată, deoarece pluralitatea putea proveni atât de la intelectul agent cât și de la imagini.

3. După „despărțirea de Aristotel“ de la paragraful 36, după analiza intelectului activ și părăsirea acestui teren numai aparent stabil (*De unitate...*, 86), Sf. Toma respinge, în paragrafele 64–66 modelul cognitiv al lui Averroes cu trei argumente. Averroes susținuse că există două subiecte ale cunoașterii, intelectul posibil unic și imaginile, iar averroismul latin a exa-

⁴⁴ Intelectul agent reprezintă lumina participată în scopul cunoașterii: „Imaginea (...) poate să intre în act în intelectul posibil prin puterea intelectului activ“. – *De veritate*, Q. 10 a 6 ad 7. În cunoaștere, este implicat Dumnezeu, ca o sursă a puterii de iluminare a intelectului activ. Cu toate acestea, Octave Hamelin (*op. cit.*, p. 79) consideră că intelectul activ se identifică în tomism chiar cu Dumnezeu, ceea ce este o opinie exagerată. De fapt, intelectul activ pare a avea pentru Sf. Toma două sensuri principale: el este puterea de a aduce în act inteligibilul, iar apoi este chiar actul inteligibilelor. Karl Rahner, *L'esprit dans le monde*, ed. Mame. 1967, p. 143, spune mai simplu: intelectul agent este introdus pentru a scoate inteligibilul material din materie. Sf. Toma lasă de înțeles în *De unitate*, p. 86, că, de fapt, s-ar putea ca acest intelect să fie același pentru toți, iar în *De magistro*, I, spune: „Dar lumina acestei rațiuni (...) a fost sădită de Dumnezeu în noi ca o asemănare a adevărului încreut prezent în noi“ pentru ca mai jos (*art. 3, ad resp*) să spună: „... conform ordinii naturii, un om este egal cu un alt om sub aspectul luminii intelectuale...“ (trad. M. Băluță Skultety).

gerat această poziție, spunând că ar exista un unic intelect care se servește de oameni și de imaginile produse sensibil de aceștia pentru a gândi. *Primul contraargument*: dacă l-am crede pe Averroes, am deține un intelect doar atunci când simțim și deci producem imagini. De fapt, argumentul distruge poziția lui Siger din Brabant, care crezuse în imagini produse fără ca ele să fi fost condiționate de intelectul posibil. Dar, la Averroes, intelectul posibil predetermina în om imaginile, așa cum am arătat mai sus. Din acest motiv, primul contraargument nu atinge teza lui Averroes. *Al doilea contraargument*: Sf. Toma crede că admiterea unicității intelectului posibil conduce la o ruptură față de imaginație. Astfel, imaginile nu s-ar putea uni cu intelectul posibil pentru ca acesta din urmă să abstragă din ele specia inteligibilă, ci intelectul posibil ar fi doar asemeni unei oglinzi în care ar apare corespondentele inteligibile ale imaginii⁴⁵. De această dată, argumentul câștigă profunzime: indiferent de unitatea sau pluralitatea intelectului posibil, trebuie să existe o unitate a înțelegerii internă omului, care este un act și a cărui împlinire nu ține de timp, căci actul nu poate fi măsurat temporal, la rândul lui. *Al treilea contraargument*: teoria existenței a două subiecte ale cunoașterii este contradictorie, în cazul în care ea ar dori să admită că „omul înțelege“. Dacă intelectul posibil se unește cu imaginea, având în sine corespondentul inteligibil al imaginii, adevăratul subiect al gândirii ar fi intelectul posibil, deci nu omul ar înțelege, ci „intelectul posibil înțelege“. Luarea de poziție nu este totuși un contraargument, ci mai degrabă o deplasare a problemei: dacă am accepta vreodată teza unității intelectului văzând în imagine un simplu instrument sensibil de realizare a cunoașterii (așa cum nu Averroes, ci Siger din Brabant și mai ales așa-numitul „anonim al lui Gicle“, citat mai sus, procedează) am pune în pericol unicitatea persoanei umane.

4. Individualitatea sufletului intelectual este posibilă pentru Aristotel ca și pentru Sf. Toma, dar în același timp și pentru

⁴⁵ În *De unitate...*, 97–98, Sf. Toma precizează unitatea dintre intelectul posibil și imagini, necesară pentru realizarea cunoașterii, în așa fel încât specia inteligibilă să fie proporționată imaginii.

Averroes, care crede că intelectul este același pentru toți, pe când imaginea, întemeiată de simțuri și deopotrivă de intelectul posibil, individualizează intelectele. Dintre toți, numai Siger nu salvează această individualitate, deoarece pentru el imaginile nu depind de intelectul posibil, ci au statut exclusiv sensibil. Abia în acest din urmă caz, al magistrului din Brabant, unitatea intelectului ar conduce la existența unui singur înțelegător și la o singură înțelegere în orice act de cunoaștere (paragrafele 89–91).

5. La rândul său, nici „argumentul voinței” (paragraful 81) nu îl respinge pe Averroes, căci se poate ca unitatea intelectului posibil să se individualizeze în sinteză cu imaginile, iar expresia unei asemenea unități să poarte marca voinței individuale, presupunând un „eu” generic posibil a cărui actualitate să fie individuală.

6. Cel mai puternic contraargument tomist este însă unul bazat pe valorificarea ierarhiei neoplatonice a perfecțiunilor (paragraful 85): orice treaptă a ierarhiei aspiră spre desăvârșire, iar din principiu i-materialul este superior materialității. De ce o realitate intelectuală superioară ar avea nevoie, pentru a se cunoaște pe sine, de imagini sensibile, sau de o realitate inferioară în vederea propriei desăvârșiri?⁴⁶ Astfel, tradiția neoplatonică, asimilată de conștiința creștină, respinge teza plurificării intelectului numai după imagini.

7. Pe de altă parte, Sf. Toma aduce împotriva lui Averroes un nou contraargument (paragraful 106): spre deosebire de doctrina cunoașterii universalului, proprie lui Socrate și Platon, cunoașterea singularului este posibilă și presupune o sinteză inteligibilă care este corespondentă cu natura sau cu ceea-ce-era-pentru-a-fi al lucrului. Acesta este *înțelesul (intellectum)*. În ipoteza existenței unui singur intelect pentru toți oamenii, înțelesul, care oferă intelectului posibil specia inteligibilă, ar fi și el unic, asemeni intelectului. Fiind totuși de acord cu unicitatea înțelesului pentru toți oamenii⁴⁷, Sf. Toma răspunde: unici-

⁴⁶ Totodată, individualizarea intelectului numai după imagini sensibile ar crea o nouă problemă, foarte dificilă, în angelologie, unde lipsa imaginilor ar conduce la un singur intelect pentru toți îngerii care, pentru Sf. Toma, sunt *persoane*.

⁴⁷ Fapt reluat în *Compendium Theologiae*, cap. 85.

tatea înțelesului nu poate implica unicitatea intelectului. Iar dacă luăm în considerare opoziția lui Averroes față de platonul Avicenna, vom citi paragraful 109 al tratatului tomist ca pe unul scris cu ironie: dacă unicitatea înțelesului ar implica totuși unicitatea intelectului, averroistii s-ar situa brusc într-un platonism extrem: ar însemna ca acest înțeles să nu mai fie realizat cu ajutorul imaginilor care pot, în unele condiții, multiplica intelectul unic, ci dimpotrivă, intelectul să aibă acces la înțeles fără să se servească de imagini și deci să nu aibă nevoie nici de realitatea sensibilă corespondentă înțelesurilor.

Cu aceste șapte contraargumente principale, cărora li se alătură alte câteva de ordin derivat (respingerea sufletului văzut ca motor al trupului, etc.) ne aflăm în fața unei dispute în care fiecare dintre oponenți se deschid spre modalități diferite de filosofare.

Averroes caută o unitate a intelectului uman dincolo de persoană, un „cu“ generic care întemeiază în om imaginile. La rândul lor, imaginile dau unitate conștiinței noastre prin legătura lor cu intelectul posibil. Cele două subiecte ale cunoașterii se întâlnesc în omul viu, aici și acum, fără pretenția unei nemuriri individuale. „Rațiunea universală“ a secolului iluminist nu este departe de acest ideal averroist.

Critica Sf. Toma la adresa lui Averroes este dură și prea puțin justificată (*De unitate...*, 59: „*Averroes, care nu a fost totuși un peripatetic ci mai degrabă un denigrator al filosofiei peripatetice*“). Interpretarea lui Averroes era străină creștinismului, dar ea provenea dintr-o tradiție la rândul ei străină de creștinism, în care relevarea existenței unei inteligențe unice, la care cunoașterea omului are acces și în care scopul ultim al vieții este unirea până la indistinție cu această Inteligență, își are puterea și valoarea ei, care nu se transformă în denigratoare a peripatetismului prin simpla sa nepotrivire cu doctrina creștină.

Sfântul Toma, alături inițial atât de Aristotel cât și de Averroes, caută să salveze individualitatea personală și eternitatea sufletelor. (Este important faptul că Sf. Toma opune tezei

unității intelectului argumente luate din sfera funcționării cunoașterii, unitară și individuală în act, pe când Averroes izolare imaginea de intelectul posibil în condițiile acestora de posibilitate). Reușita Sfântului Toma este deplină, atunci când este vorba de omul viu, prezent în această lume: condiția de individualitate a sufletului este păstrată. Argumentele Sf. Toma construiesc o ontologie a umanului în care demnitatea imensă acordată corporalului este un principiu de multiplicare a intelectului, prin imagini. Ori, pentru a salva cea de-a doua condiție (alături de pluralitatea sufletelor personale) adică și eternitatea sufletelor, ar fi fost nevoie de un solid argument al nemuririi sufletului. Dar puterea acestui argument, așa cum spusesem mai sus, nu este mai mare decât aceea a unui articol de credință. Pe de altă parte, interpretarea doctrinei creștine a reînvierii după trupuri, din *Summa contra Gentiles*, IV, 88, prelungește modelul pluralității intelectelor legate de un corp viu după moarte, ca și condiție a ontologiei umanului.

Siger din Brabant este de fapt, cel care îl obligă pe Sf. Toma să se îndrepte împotriva Comentatorului arab. Dintre toți, magistrul parizian este cel ne-aristotelic, căci el consideră că imaginile nu depind de intelectul posibil. Dar el este și cel mai modern. În eroarea lui, el este primul care își asumă neastâmpărata idee de a gândi „dincolo de subiect“, într-un orizont în care umanul există fără om, dar îl întemeiază într-o unitate generică. Acest orizont se dispune în unicitatea persoanei odată cu sintezele imaginilor, chemat la actualizare de o putere ce ține și ea numai pe jumătate de uman, ca o lumină.

Alexander Baumgarten

Bibliografie

I. Ediții ale tratatului „*De unitate intellectus contra averroistas*“:¹

1. **Sancti Thomae Aquinatis** *Opera omnia* iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1882 sqq., vol. XLIII, pp. 291–396
2. **Sancti Thomae Aquinatis** *Opera omnia* ut sunt in Indice Thomistico, curante J. Busa, Stuttgart – Bad Cannstadt, 1980, vol. 3, pp. 577–583
3. **Sancti Thomae Aquinatis** tractatus *De unitate intellectus contra averroistas*, editio critica, <curavit> L. W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma, 1936
4. **S. Thomasso d'Aquino**, *Trattato sull' unita dell' intelletto contro gli averroisti*, traduzione, commento e introduzione di Bruno Nardi, Sansoni – Firenze, 1938
5. **Thomas d'Aquin**, *L'unité de l'intellect contre les averroistes, suivi des textes contre Averroes antérieurs à 1270*. Texte latin. traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994
6. **Saint Thomas Aquinas**, *On the unity of the Intellect against the Averroists*, Translated from the Latin with an Introduction by Beatrice H. Zedler, Milwaukee, 1968
7. **Aquinói Szent Tamás**, *Az értelem egysége*, teljes gondozott szöveg, fordította, a kötetet szerkesztette és a kommentárokat írta Borbély Gábor, Ikon kiadó, Budapest, 1993

¹ Am adăugat titlurilor avute la dispoziție altele pe care le-am socotit utile unei informări bibliografice, chiar dacă ele rezultă numai din trimiterile altor autori, la care nu am avut acces direct.

II. Ediții ale comentariilor lui Averroes și ale averroistilor latini:

1. **Aristotelis** *De anima libri tres cum Averrois Commentariis et antiqua translatione suae integritati restituta*, Venetiis, 1562
2. **Averroes**, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachussets, 1953
3. **Siger de Brabant**, *De necessitate et contingentia causarum*, in: J. J. Duin, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Textes et études. Louvain, 1954, p.14–50
4. **Siger de Brabant**, *Quaestiones in tertium de anima – De anima intellectiva – De aeternitate mundi*, ed. Bernardo Bazán, Louvain – Paris, 1972
5. **Siger de Brabant**, *Les Quaestiones super librum De Causis de Siger de Brabant*, ed. Antonio Marlasca, Louvain – Paris, 1972
6. **Siger de Brabant**, *Quaestionem in Metaphysicam*, texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, éd. Armand Maurer, Louvain – Paris, 1983
7. **Siger de Brabant**, *Quaestiones*, în M. Grabmann, *Neu aufgefundene „Quaestiones“ Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, cf. *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol. I, Roma Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1924, pp. 103–147
8. **Siger de Brabant**, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, ed. critique par B. Bazán, Louvain – Paris, 1974
9. **Kuksewicz, Zdzislaw**, *Averroisme bolonais au XIV-e siècle, édition des textes*: Anselmus de Cumis, Cambiolus Bononiensis, Jacobus de Placentia, Jordanus de Tridentia, Matheus de Eugubio, Petrus de Bonifaciis, Wroclaw, 1965
10. **Van Steerberghen, F., Bazán, B., Giele, M.** *Trois commentaires sur le traité de l'âme d'Aristote* (Philosophes medieviaux, XI) Louvain – Paris, Publications universitaires Béatrice – Nauwelaertes, 1971

III. Ediții ale comentatorilor citați în tratat:

1. **Al Ghazali (Algazel)**, *Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation*, edited by J. T. Muckle. Toronto, The Mediaeval Studies, 1933
2. **Themistius**, *De anima*, ed. R. Heinze (*Commentaria in Aristotelem graeca*, V, 3) Berlin, 1899
3. **Themistius**, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, ed. G. Verbeke, Louvain – Paris, 1957

4. **Avicenna**, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I–V, édition critique de la traduction latine médiévale, par S. van Riet, Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1968–1972
5. **Avicenna**, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I–X, édition critique de la traduction latine médiévale, par S. van Riet, Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1977–1980
6. *Liber de causis*, édition établie a l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin, O.M.I. Tijdschrift voor Filosofie, 28, Leuven, pp. 1–115
7. **Alexander Aphrodisiensis**, *De anima liber cum mantissa*, ed. Ivo Bruns, în *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Supplementum aristotelicum II, 1) Berlin, 1887
8. **Nemesius Emesenus**, *De natura hominis*, în *Patrologiae cursus completus, series graeca*, ed. Migne, vol. 40 (pentru citatele din Grigore din Nyssa)
9. *Macrobian Opera* recensuit F. Eyssenhardt, Lipsiae, 1868
10. *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Berolini, 1882

IV. Alte tratate înscrise în tradiția aceleiași polemici:

1. **Albertus Magnus**, *De unitate intellectus*, în *Opera omnia*, vol. XVII, pars I, ed. A. Hufnagel, Münster, 1975
2. **Aegidius din Roma**, *De plurificatione intellectus possibilis*, 1272–1275
3. **Raymundus Lullus**, *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita sive Liber contra errores Boetii et Sigeri*, Paris, 22 februarie 1298, ed. Keicher, pp. 94–221. Lucrarea reprezintă un comentariu la cele 219 teze condamnate de episcopul Etienne Tempier în anul 1277.
4. **Raymundus Lullus**, *De naturali modo intelligendi*, Paris, mai 1310, ed. Keicher, p. 59. Lucrarea reprezintă opinia lui Lullus în problema eternității lumii
5. **Raymundus Lullus**, *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*, Paris, iulie 1310, ed. Keicher, p. 53. Lucrarea discută problema unității intelectului.

V. Exegeză:

1. **Albi, Jules d'**, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267–1277*, Paris, 1923

2. **Bataillon, L. J.**, *Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires*, in *Miscellanea Mediaevalia*, X, 1976, pp.155-169
3. **Bauemker, Cl.**, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, Münster, 1908
4. **Bazán, Bernardo**, *L'authenticité du <De intellectu> attribué à Alexandre d'Aphrodise*, *Revue Philosophique de Louvain*, 71, 1973, pp. 468-487
5. **Bazán, Bernardo**, *La eternidad y la contingencia del intelecto en Sigerio de Brabante*, in *Philosophia*, Mendoza, XXXIX, 1973, pp. 63-84
6. **Bazán, Bernardo**, *La reconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristoteliciens radicaux?*, in *Dialogue*, XIX, 1980, pp. 235-254
7. **Bazán, Bernardo**, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin*, *Revue Philosophique de Louvain*, 72, 1974, pp. 235-254
8. **Bianchi, L.**, „*Velare philosophiam non est bonum*“. A proposito della nuova edizione delle *Quaestiones di Sigieri di Brabante*, *Rivista di Storia della filosofia*, 40-1985, pp. 255-270
9. **Bianchi, L.**, „*La felicità intellettuale come professione nella Parigi di Duecento*“, in *Rivista di Filosofia*, 78, (1987) pp. 181-191
10. **Bianchi, L.** *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990
11. **Bobba, R.**, *La dottrina dell' intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*, Turin, 1896
12. **Burley, Adam, Burley, Walter**, *Questions on the De anima of Aristotle – Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters*, Bd. 55 E. J. Brill Publ. Leiden, 1997
13. **Bruni, G.**, *Egidio Romano anti averroista*, in *Sophia*, 1, 1993, p. 208-219
14. **Corte, Marcel de**, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, ed. J. Vrin, 1934
15. **Da Palma, G.B.**, *L'eternità dell' intelletto in Aristotele secondo Sigieri di Brabante*, „*Collectanea Franciscana*“, XXV, pp. 397-412
16. **Davidson, H.A.**, *Averroës on the material intellect*, *Viator* 17, 1986, pp. 91-137
17. **De Mattos, G.**, *L'intellect agent personnel dans les premiers écrits d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin*, in *Revue Philosophique de Louvain*, XLIII, 1940, pp. 145-161
18. **De Vaux, R.**, *La première entrée d'Averroës chez le Latins*, *revue des sciences philosophiques et théologiques* 22, 1933, pp. 193-245

19. **Duin, J. J.**, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*. Textes et études, Louvain, 1954
20. **Flasch, Kurt**, *L'immortalité individuelle ou le retour à l'esprit universel: Albert le grand contre Averroës*, in „Introduction à la philosophie médiévale, ed. Univ. Fribourg Suisse – ed. du Cerf – Paris, 1992, pp.134–152
21. **Flasch, Kurt**, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz, Dieterich, 1978
22. **Flasch Kurt**, *Einleitung zu Dietrich von Freiberg. Opera omnia, I, Schriften zur Intellekttheorie*, herausgegeben von B. Mojsisch, Hamburg, 1977, pp. IX–XXVI
23. **Gauthier, R.A.**, *Le traité „De anima et de potentiis“ d'un maître ès arts vers 1225*, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 66, 1982, pp. 3–55
24. **Gauthier, R.A.**, *Notes sur les débuts (1225–1240) du premier „averroïsme“*, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 66, 1982, pp. 321–374
25. **Gauthier, R.A.**, *Notes sur Siger de Brabant, I. Siger en 1265*, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 67, 1983, pp. 201–232
26. **Gauthier, R.A.**, *Notes sur Siger de Brabant, II. Siger en 1272–1275, Aubry de Reims et la scission des Normands*, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 68, pp. 3–49
27. **Gilson, Etienne**, *Dante et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1939
28. **Gilson, Etienne**, *Le thomisme*, ed. J. Vrin, 1942, cap. *L'intellect et la connaissance rationnelle*, pp. 286–308
29. **Gilson, Etienne**, *L'être et l'essence*, ed. J. Vrin, 1994, pp. 66–80
30. **Gomez Nogales**, *Saint Thomas, Averroës et l'Averroïsme*, in *Aquinas and Problems of his time*, ed. G. Verbeke and D. Verhelst, Leuven–The Hague, 1976, pp. 161–177
31. **Grabmann, Martin**, *Eine für Examina zwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, in: *Mittelalterliches Geistesleben*, II, 1936, pp. 128–141
32. **Hamelin, Octave**, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953
33. **Hissette, R.**, *Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure Parisienne du 7 Mars 1277*, in: *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, hrsg. von A. Zimmermann, *Miscellanea Mediaevalia* 15, 1982, pp. 226–246

34. **Hödl, L.**, *Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre*, Scholastik, 39, 1964, pp. 178–196
35. **Jolivet, Jean**, *Averroes et le decentrement du sujet*, în *Le choc Averroes. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe*, Internationale de l'imaginaire, 17/18 (1991), pp. 161–169
36. **Kenny, Anthony**, *Aquinas on Mind*, ed. Routledge, 1992
37. **Kuksewicz, Zdzisław**, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance, La théorie de l'intellect chez les averroistes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Ossolineum, Editions de L'Académie Polonaise des sciences, Wrocław, Varsovie, Cracovie, 1968
38. **Libera, Alain de**, *L'universel selon Averroes și La doctrine des universaux chez Saint Thomas d'Aquin*, în volumul *La querelle des universaux*, Paris, éditions du Seuil, 1996, pp. 206–229 și 262–282
39. **Libera, Alain de**, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1990
40. **Mahoney, E.P.**, *Saint Thomas and Siger of Brabant revisited*, The Review of Metaphysics 27, 1982, pp. 531–553
41. **Mandonnet, P.** *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, première partie; Louvain, 1911
42. **Marlasca, A.**, *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, Introduction, Louvain, 1972, pp. 7–43
43. **Morau, Pierre**, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège, 1942
44. ******* *Multiple Averroes, Actes du colloque International organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroes*, Paris 20–23 septembre 1976, Paris, Les Belles Lettres, 1978
45. **Nardi, Bruno**, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, 1945
46. **Nardi, Bruno**, *Egidio Romano e l'averroismo*, Rivista di storia della filosofia, 3, 1948, pp. 8–29
47. **Nardi, Bruno**, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, în *Giornale Critico di philosophia Italiana*, vol. XVII (1936) pp. 26–35, vol. XVIII (1937) pp. 160–164
48. **Noica, Constantin**, *Încercarea lui Thoma din Aquino, în Schiță pentru istoria lui „Cum e cu puțință ceva nou?”*, ed. „Bucovina–I. E. Torouțiu”, 1940, reeditare Humanitas, 1995, pp. 184–224
49. **Putallaz, F. Xavier**, *Le sens de la reflexion selon Thomas d'Aquin*, în *Etudes de philos. Medievale*, LXVI, Paris, J. Vrin, 1991

50. **Rahner, Karl**, *L'esprit dans le monde, la metaphysique de la connaissance finie chez Saint Thomas d'Aquin*, ed. Mame, 1967
51. **Redl Károly**, *Az 1277-es párizsi elitélő határozat*, Budapest, 1987
52. **Renan, Ernest**, *Averroes et l'averroisme, essai historique*, Paris, 1852
53. **Rousselot, P.**, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, 1908, 2^e ed. 1924, 3^e ed. 1936
54. **Salman, D.**, *Albert le Grand et l'averroisme latin*, Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques 24, 1935, pp. 38–64
55. **Sertillanges, R.P.**, o.p., *L'être et la connaissance, L'âme humaine*, in *Les grandes theses de la philosophie thomiste*, Libr. Bloud & Gay, 1928, pp. 10–41, 182–214
56. **Van Steenberghen, F.**, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédits*, Louvain, 1931
57. **Van Steenberghen, F.**, *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*, Bruxelles, Palais des Académies, 1938
58. **Van Steenberghen, F.**, *Maître Siger de Brabant*, Louvain Paris, 1977
59. **Van Steenberghen, F.**, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotelisme parisien*, Louvain, 1946
60. **Van Steenberghen, F.**, *La significattion de l'oeuvre anti-averroiste de Raymond Lull*, in *Estudios Lullianos*, IV, 1960, pp. 113–128
61. **Vennebusch, J.**, *Ein anonymer Aristoteles kommentar des XIII. Jahrhunderts: Quaestiones in tres libros De anima*, Paderborn, 1963
62. **Vennebusch, J.**, *Die Quaestiones metaphysicae tres des Siger von Brabant*, Archiv für Geschichte der Philosophie 48, 196, pp. 163–189
63. **Vlăduțescu, Gheorghe**, *Îndrăznelile filosofului de pe strada Du Fouarre*, in *Introducere în istoria filosofiei medievale*, Editura Enciclopedică Română, București, 1973, pp. 148–156
64. **Weber, E.-H.**, *L'homme en discussion a l'Université de Paris en 1270*, Paris, J. Vrin, 1970
65. **Weber, E.-H.**, *La personne humaine au XIII-e siècle*, Paris, J. Vrin, 1991
66. **Zimmermann, A.**, *Albertus Magnus und der Lateinische Averroismus*, in *Albertus Magnus-Doctor Universalis (1280/1980)*, herausgegeben von G. Meyer und A. Zimmermann (Walberger Studien 6) Mainz, 1980, pp. 465–493

V. *Bibliografii tomiste*

1. **Mandonnet, P., Destrez, J.**, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, Kain 1921 (II ed. revue et complétée par M. D. Chenu, Vrin, Paris, 1960)
2. **Wyser, P.**, *Thomas von Aquin – Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, Francke, Bern, 1950
3. **Wyser, P.**, *Der Thomismus*, Bern, 1951
4. **Bourke, V. J.**, *Thomistic Bibliography 1920–1940*, St. Louis University Press, 1945
5. **Miethe, T.L. and Bourke V.J.**, *Thomistic Bibliography, 1940–1978*
6. *Bulletin Thomiste*, Le Saulchoir, Kain, 1924–1965
7. *Rassegna di letteratura tomistica*, Nuova Serie del „Bulletin Thomiste“, edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1969

VI. *Documente auxiliare:*

1. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. Henricus Denifle O.P., auxiliante Aemilio Chatelain, Tomus I, Parisiis, 1889
2. **Hisette, R.**, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Philosophes medievauX, XXII), Louvain-Paris, Publications Universitaires Vander-Oyez, 1977. În acest volum este cuprins textul celor 219 teze condamnate de Etienne Tempier, împreună cu un tabel al corespondențelor cu tezele condamnate în 1270.

VII. *Traduceri în limba română din Sf. Toma din Aquino:*

1. **Toma d'Aquino**, *De magistro*, ediție bilingvă. Studiu introductiv, traducere, note și glosar de Mariana Băluță-Skultety, ed. Humanitas, București, 1994
2. **Toma d'Aquino**, *Despre ființă și esență*, ediție bilingvă, traducere, note de Dan Negrescu, ed. Paideia, București, 1995
3. **Toma d'Aquino**, *Summa theologiae*, – *Despre Dumnezeu*, traducere de Gh. Stergiu și Paul Găleşanu, cu un studiu introductiv de Gh. Vlăduțescu, Ed. Științifică, București, 1997.

Cuprins

Notă introductivă	5
Tabel cronologic	7
<i>Aristotel</i> , Despre Suflet Cartea II, capitolele 1–2; Cartea III, capitolele 4–5	13
<i>Sf. Toma din Aquino</i> , Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor. Introducere	21
Cap. 1. Despre părerea lui Aristotel privind unitatea intelectului posibil	23
Cap. 2. Despre susţinerile altor peripatetici privind intelectul posibil la om	42
Cap. 3. Argumente menite să analizeze unitatea intelectului posibil ..	46
Cap. 4. Este respinsă părerea celor care susţin existenţa unui singur intelect în toţi oamenii	57
Cap. 5. Sunt respinse argumentele <aduse> împotriva pluralităţii intelectului	64
<i>Siger din Brabant</i> , Quaestiones in tertium De anima Quaestio 9. Dacă există un singur intelect în toţi <oamenii>	75
Note	80
Postfaţă de <i>Alexander Baumgarten</i>	97
Bibliografie	127

©CASA DE EDITURĂ DECALOG
1997

DIRECTORI FONDATORI:
ION VĂDAN
GEORGE VULTURESCU
AL. PINTESCU

• DECALOG SATU MARE
Str. Al. Ioan Cuza nr. 2
Tel.: 061/736220

Tiparul executat sub comanda nr. 266/1997,
la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu nr. 105.
România



ISBN 973-97107-6-7

